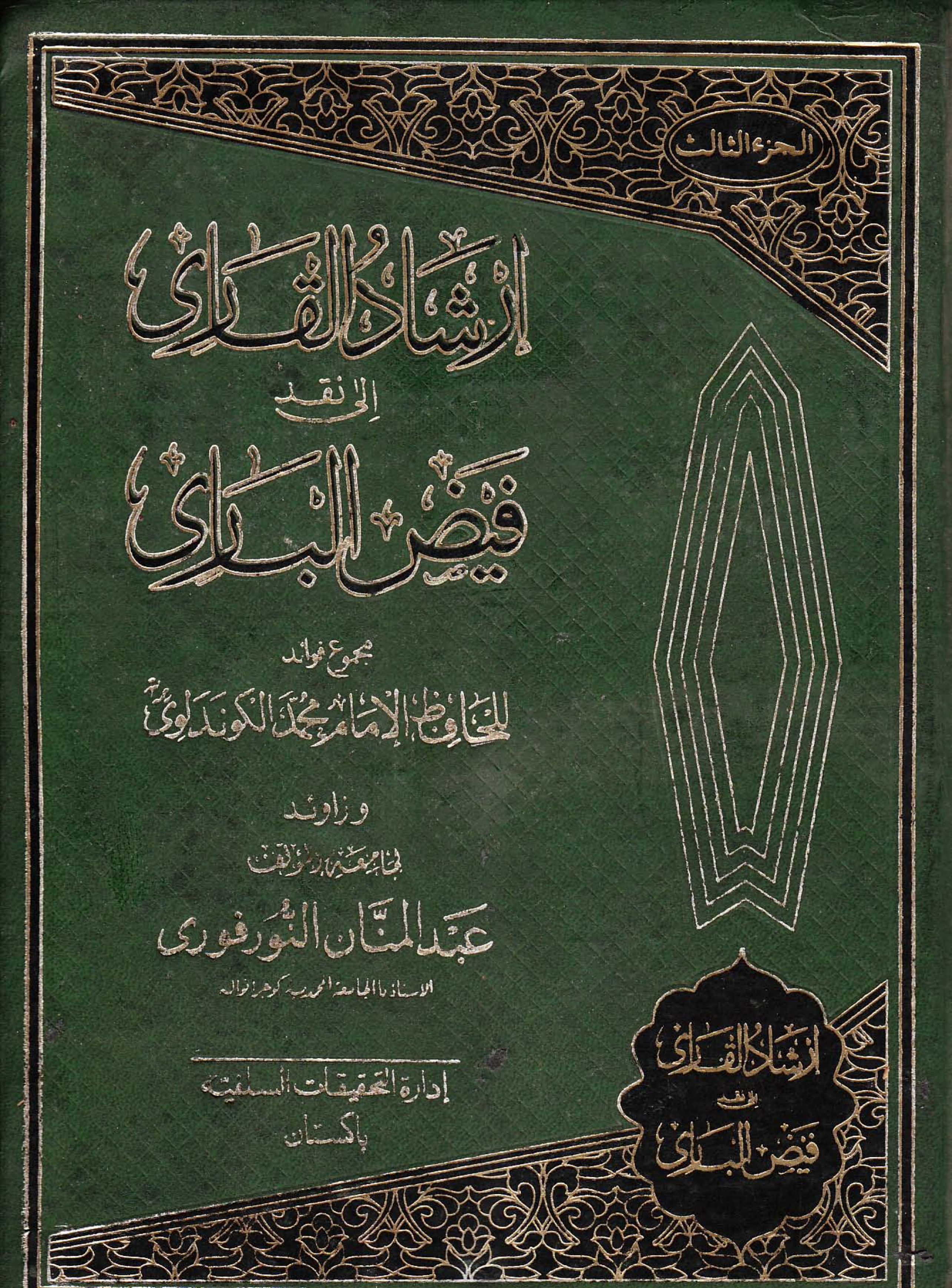

الجزء الثالث
إرشاد القاري
إلى نقد
فيض الباري
مجموع فوائد
للحافظ الإمام محمد الكوندلوي
وزوائد
لجامعه ومؤلفه
عبد المنّان النورفوري
الأستاذ بالجامعة المحمدية كوجرانواله
إدارة التحقيقات السلفية
باكستان
إرشاد القاري
إلى نقد
فيض الباري

إرشاد القاري

إلى نقد

فيض الباري

الجزء الثالث

مجموع فوائد

للحافظ الإمام محمد الكوندلوي رحمه الله

وزوائد

لجامعه المؤلف

عبد المنان النورفوري

الاستاذ بالجامعة المحمدية كوجرانواله

إدارة التحقيقات السلفيه باكستان



بسم الله الرحمن الرحيم

يطلب الكتاب في المملكة العربية السعودية من:

ذو الفقار إبراهيم الأثري

الجامعة الاسلامية ص.ب ١٠١٣٣ بالمدينة النبوية

الهاتف: ٨٢٨٣٧٠١ -٤- ٠٠٩٦٦ ○ الجوال: ٠٥٠٩٨٩٤٣٣٥

البريد الكتروني: al-athareezulfikar@hotmail.com

In England:

Maktabah Ahlul-Hadeeth

P-O-BOX:3070 COVENTRY

CV6 SWL, ENGLAND UK

PH: 0044-247-6725881-684633

REG CHAIRTY NO: 1099009

Email: maktabah-ahlulhadeeth@hotmail.com

في الباكستان:

المكتبة السلفية شيش محل روڈ لاهور

Ph:0092-42-7237184

Composing & Designing: ABDUL HAMEED

BESMILLAH ART Gujranwala Pakistan

Mob:0092-321-6402648


الجزء الثالث
ارشاد القاری
الی نقد
فیض الباری

(باب من تبرز على لبنتين)

٧٦٧- قال: قوله: (يصلون على أوراكهم وهي النساء) وهو كناية عن عدم علمه بالمسائل. اهـ (١/ ٢٥٣).

يقول أولا: إن هذا القول في الكتاب من الباب الذي أثبتناه فيه، وقد أدرجه صاحب الفيض في باب لا تستقبل القبلة، وهو خطأ.

ثانيا: إن القوسين يدلان على أن لفظ: وهي النساء. من ألفاظ الباب، وليس منها وجعله تفسيرا ليس بصحيح.

ثالثا: قال الكرماني: يحتمل أن يكون أراد بذلك أن الذي خاطبه لا يعرف السنة إذ لو كان عارفا بها لعرف الفرق بين الفضاء وغيره أو الفرق بين استقبال الكعبة وبيت المقدس وإنما كنى عمن لا يعرف السنة بالذي يصلي على وركيه لأن من يفعل ذلك لا يكون إلا جاهلا بالسنة. انتهى كلام الكرماني، وتبعه العيني، ثم صاحب الفيض كما يظهر من قوله: وهو كناية عن عدم علمه بالمسائل. اهـ

وقال الحافظ: ولا يخفى ما فيه من التكلف، وليس في السياق أن واسعا سأل ابن عمر عن المسألة الأولى حتى ينسبه إلى عدم معرفتها، ثم الحصر الأخير مردود لأنه قد يسجد على وركيه من يكون عارفا لسنن الخلاء. اهـ

ولم يدفع العيني ولا صاحب الفيض إيراد الحافظ هذا، وإن يكن لهما الحق أن يدفعاه أو لا يفسرا قول ابن عمر ذلك بكونه كناية عن الجهالة وعدم المعرفة بالسنة.

٧٦٨- قال: إنه تعريض إلى واسع بن حبان بأنك تتعجب من جلوسي مستدبر القبلة، وإني رأيت رسول الله ﷺ مستدبرا قاعدا لحاجته كما يتضح من سياق مسلم الخ (١/ ٢٥٣).

يقول: إن سياق مسلم لا يستدعي أن يكون واسع بن حبان تعجب من جلوس ابن عمر مستدبر القبلة فضلا أن يتضح منه ذلك كما توهمه صاحب الفيض.

٧٦٩- قال: وقال الحافظ - رحمه الله تعالى - لأجل هذا الحديث: إن ابن عمر - رضي الله عنه - لعله رآى منه في حال سجوده شيئا لم يتحقق عنده فقدمها على ذلك الأمر المظنون الخ (١/ ٢٥٣).

يقول: هاك نص عبارة الحافظ - رحمه الله تعالى -: فكأن ابن عمر رآى منه في حال سجوده شيئا لم يتحققه فسأله عنه بالعبارة المذكورة، وكأنه بدأ بالقصة الأولى لأنها من روايته المرفوعة المحققة عنده، فقدمها على ذلك الأمر المظنون الخ ففي نقل صاحب الفيض سقط اختل به المراد.

٧٧٠- قال المحشي: والأسهل ما اختاره العيني في شرحه، وحاصله لعلك من الذين لا يعرفون السنة إذ لو كنت عارفا بالسنة .... إلى قوله: وإنما قال واسع: لا أدري. أدبا للصحابي. اهـ (١/ ٢٥٤).

يقول أولا: إن الذي اختاره العيني والقسطلاني وجعله المحشي أسهل ففيه ما تقدم من بعض نظر الحافظ - رحمه الله تعالى -

ثانيا: إن مبنى قوله: وفيه بعد الخ على قوله: مع أن كلام ابن عمر إنما كان في بيت المقدس دون عموم النهي. والحصر الذي أشار إليه بقوله: إنما كان الخ يبطله قول ابن عمر في الحديث ذاته: إن ناسا يقولون: إذا قعدت على حاجتك فلا تستقبل القبلة ولا بيت المقدس.

ثالثا: إن شيخنا - حفظه الله تعالى - قد ضرب على قوله ناقلا عن العيني: ولا أدري السنة في استقبال بيت المقدس. وعلى قوله ناقلا عن شيخه: وإنما قال واسع: لا أدري. أدبا للصحابي.

يشير بالضرب إلى أن هذين القولين لا يتأتيان ههنا كما لا يخفى فإن واسعا كان يدري أنه من الذين يصلون على أوراكهم. أو ليس منهم على التعيين، فلا معنى لنفيه دراية نفسه بصفة نفسه عن نفسه، وأدب الصحابي لا يستدعي النفي كما

لا ينافي الإثبات ولا ينفيه.

رابعا: إن قول واسع بن حبان: لا أدري. يحتمل معاني:

الأول: لا أدري أنا من الذين يصلون على أوراكهم أم لست منهم.

الثاني: لا أدري السنة في استقبال بيت المقدس ما هي ؟

الثالث: لا أدري السنة في استقبال الكعبة.

الرابع: لا أدري السنة في استقبال الكعبة وبيت المقدس.

الخامس: لا أدري السنة في الاستقبال والاستدبار مطلقا.

السادس: لا أدري ناسا يقولون: إذا قعدت على حاجتك فلا تستقبل القبلة ولا بيت المقدس.

وهذه المعاني الستة مبنية على أن كلمة لا لنفي المضارع، وأن قوله: لا أدري. جملة واحدة.

السابع: لست من الناس الذين يقولون: إذا قعدت على حاجتك فلا الخ ولا أقول قولهم، بل أدري مسألة الاستقبال والاستدبار.

الثامن: لست من الذين يصلون على أوراكهم، بل أدري طريقة الصلاة وسنتها.

وهذان المعنيان الأخيران مبنيان على أن كلمة لا للإيجاب، لا لنفي المضارع وأن قوله: لا ! أدري. جملتان، لا جملة واحدة.

(باب خروج النساء إلى البراز)

٧٧١- قال: وفي المقام إشكالات عديدة: الأول أنه يعلم من رواية الباب أن سودة - رضي الله عنها - خرجت قبل أن ينزل الحجاب، ثم قال عمر - رضي الله عنه - ما قال، وبعده نزل الحجاب، ويعلم مما أخرجه المصنف - رحمه الله تعالى - في التفسير (٢/ ٧٠٧) أنها خرجت بعد ما ضرب الحجاب مع أن الرواية متحدة متنا

وسندا.

وأجاب عنه الحافظ بتقسيم الحجاب، فمنه ما يكون بإدناء النقاب عند الخروج وأسميه حجاب الوجوه، والثاني أسميه حجاب الأشخاص .... إلى قوله: ولي فيه نظر لأن حديث الباب يدل على أن عمر - رضي الله عنه - كان الخ (١/ ٢٥٤).

يقول أولا: قال الحافظ هنا: قوله: احجب. أي امنعهن من الخروج من بيوتهن بدليل أن عمر بعد نزول آية الحجاب قال لسودة ما قال كما سيأتي قريبا.

ويحتمل أن يكون أراد أولا الأمر بستر وجوههن، فلما وقع الأمر بوفق ما أراد أحب أيضا أن يحجب أشخاصهن مبالغة في التستر، فلم يجب لأجل الضرورة.

وهذا أظهر الاحتمالين، وقد كان عمر بعد نزول آية الحجاب من موافقاته. اهـ

وقال الحافظ في تفسير سورة الأحزاب باب ﴿لا تدخلوا بيوت النبي﴾ الخ: الحديث الثالث حديث عائشة (خرجت سودة - أى بنت زمعة أم المؤمنين - بعد ما ضرب الحجاب لحاجتها) وقد تقدم في كتاب الطهارة من طريق هشام بن عروة عن أبيه ما يخالف ظاهره رواية الزهري هذه عن عروة.

قال الكرماني: فإن قلت: وقع هنا أنه كان بعد ما ضرب الحجاب، وتقدم في الوضوء أنه كان قبل الحجاب. فالجواب لعله وقع مرتين. قلت: بل المراد بالحجاب الأول غير الحجاب الثاني.

والحاصل أن عمر - رضي الله عنه - وقع في قلبه نفرة من اطلاع الأجانب على الحريم النبوي حتى صرح بقوله له ﷺ: احجب نساءك. وأكد ذلك إلى أن نزلت آية الحجاب، ثم قصد بعد ذلك أن لا يبدين أشخاصهن أصلا ولو كن مستترات، فبالغ في ذلك، فمنع منه، وأذن لهن في الخروج لحاجتهن دفعا للمشقة ودفعا للحرج. اهـ

وما ذهب إليه الحافظ هو أولى مما ذهب إليه صاحب الفيض إذ لا دليل عند

صاحب الفيض إلا أمر الموافقة، وقد أشار هو نفسه إلى رده بقوله: وللحافظ - رحمه الله تعالى - أن يقول: إن قوله: فأنزل الله الحجاب. إشارة إلى الحجاب الذي نزل أولا، ولأجله عده عمر من موافقاته، لا إلى الحجاب الذي نزل الآن فإنه لم ينزل في هذه الواقعة حجاب الشخص كما كان عمر يحبه ولا شيء. اهـ (١/ ٢٥٥).

والحق أن موافقة عمر - رضي الله عنه - إنما كانت في الحجاب المخصوص فقد قال البخاري في باب ما جاء في القبلة ومن لا يرى الإعادة على من سها الخ: حدثنا عمرو بن عون قال: حدثنا هشيم عن حميد عن أنس قال: قال عمر: وافقت ربي في ثلاث فقلت: يا رسول الله لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلى. فنزلت: ﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى﴾. وآية الحجاب قلت: يا رسول الله لو أمرت نساءك أن يحتجبن فإنه يكلمهن البر والفاجر، فنزلت آية الحجاب. الحديث

وقال البخاري في باب ﴿لا تدخلوا بيوت النبي﴾ الخ من تفسير سورة الأحزاب: حدثنا مسدد عن يحيى عن حميد عن أنس قال: قال عمر: قلت: يا رسول الله يدخل عليك البر والفاجر، فلو أمرت أمهات المؤمنين بالحجاب. فأنزل الله آية الحجاب.

تنبيه

قول الحافظ - رحمه الله تعالى -: وقد تقدم في كتاب الطهارة من طريق هشام ابن عروة الخ خطأ بمرة، والصواب هنا أن يقال: وقد تقدم في كتاب الطهارة يعني كتاب الوضوء من طريق ابن شهاب الزهري عن عروة ما يخالف ظاهره رواية هشام بن عروة هذه عن أبيه. فإن رواية الزهري قد خرجها البخاري في كتاب الطهارة ورواية هشام بن عروة هذه قد ذكرها البخاري في الطهارة مختصرة، وفي تفسير سورة الأحزاب مطولة، ومرادة الحافظ في قوله المذكور المخطأ هي المطولة، فتفكر.

ثانيا: إن رواية الباب التي يفهم منها أن سودة - رضي الله عنها - خرجت قبل أن ينزل الحجاب ليست عين رواية التفسير التي فيها التصريح بأن سودة - رضي الله عنها - خرجت لحاجتها بعد ما ضرب الحجاب لا سندا ولا متنا فإن سند الأولى: حدثنا يحيى بن بكير قال: حدثنا الليث قال: حدثني عقيل عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة الخ وسند الثانية: حدثني زكريا بن يحيى حدثنا أبو أسامة عن هشام عن أبيه عن عائشة الخ والفرق بين المتنين واضح. نعم القصة التي يحكيها هذان المتنان واحدة على رأي الحافظ وغيره، واختاره صاحب الفيض أيضا.

لا يقال: إن سند الثانية مذكور في هذا الباب. لأنا نقول: نعم لكن صاحب الفيض لا يجعل سند الثانية المذكور في الباب عين سند الثانية المذكور في التفسير بل يجعل سند الأولى عين سند الثانية.

ولك أن تقول: إن مراده اتحاد آخري السندين فإن آخر سند الأولى عن عروة عن عائشة، وآخر سند الثانية أيضا عن عروة عن عائشة. وفيه ارتكاب التجوز، فتدبر ولا تغفل.

٧٧٢- قال: قال الحافظ: إن هناك واقعة أخرى أيضا، وكلها متقاربة، وآخرها واقعة زينب - رضي الله عنها - وفيها نزلت آية الحجاب إلا أن كلها لما كانت متقاربة نسب نزولها إلى هذه وهذه الخ (١/ ٢٥٦).

يقول: إن قول الحافظ هذا الذي عزاه إليه صاحب الفيض لم أعثر في الفتح عليه ولا على ما يفيد إفادته.

نعم قال الحافظ في شرح الباب. قوله: (فأنزل الله الحجاب) وللمستملي: (آية الحجاب) زاد أبو عوانة في صحيحه من طريق الزبيدي عن ابن شهاب (فأنزل الله الحجاب) ﴿يايها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي﴾ الآية، وسيأتي في تفسير الأحزاب أن سبب نزولها قصة زينب بنت جحش لما أولم عليها، وتأخر النفر الثلاثة

في البيت، واستحيا النبي ﷺ أن يأمرهم بالخروج فنزلت آية الحجاب .

وسيأتي أيضا حديث عمر قلت: يا رسول الله إن نساءك يدخل عليهن البر والفاجر فلو أمرتهن أن يحتجبن. فنزلت آية الحجاب .

وروى ابن جرير في تفسيره من طريق مجاهد قال: بينا النبي ﷺ يأكل ومعه بعض أصحابه، وعائشة تأكل معهم إذ أصابت يد رجل منهم يدها، فكره النبي ﷺ ذلك فنزلت آية الحجاب .

وطريق الجمع بينها أن أسباب نزول الحجاب تعددت، وكانت قصة زينب آخرها للنص على قصتها في الآية، والمراد بآية الحجاب في بعضها قوله تعالى: ﴿يدنين عليهن من جلابيبهن﴾ . اهـ

وقال الحافظ في تفسير الأحزاب باب ﴿لا تدخلوا بيوت النبي﴾ الخ ما نصه: وقد وقع في رواية مجاهد عن عائشة لنزول آية الحجاب سبب آخر أخرجه النسائي بلفظ: (كنت آكل مع النبي ﷺ حيسا في قعب، فمر عمر فدعاه فأكل فأصاب إصبعه إصبعي فقال: حس أو أوه لو أطاع فيكن ما رأتكن عين. فنزل الحجاب)

ويمكن الجمع بأن ذلك وقع قبل قصة زينب، فلقربه منها أطلقت نزول الحجاب بهذا السبب ولا مانع من تعدد الأسباب .

وقد أخرج ابن مردويه من حديث ابن عباس قال: دخل رجل على النبي ﷺ فأطال الجلوس، فخرج النبي ﷺ ثلاث مرات ليخرج فلم يفعل، فدخل عمر فرأى الكراهية في وجهه، فقال للرجل: لعلك آذيت النبي ﷺ. فقال النبي ﷺ: «لقد قمت ثلاثا لكى يتبعني فلم يفعل» فقال له عمر: يا رسول الله لو اتخذت حجابا، فإن نساءك لسن كسائر النساء، وذلك أطهر لقلوبهن. فنزلت آية الحجاب. اهـ

فأين في قولي الحافظ هذين أن الوقائع كلها متقاربة ؟ وأين فيهما أن نسبة نزول آية الحجاب إلى الوقائع كلها من أجل تقاربها ؟ فقول صاحب الفيض: والمتبادر من

ألفاظ الحديث .... إلى قوله: لتقاربها. بعد عاكرا على الحافظ لا يجدي مع أن الحافظ قد صرح في كلامه بأن المراد بآية الحجاب في بعضها قوله تعالى: ﴿يدنين عليهن من جلابيبهن﴾.

ثم لا يتبادر من ألفاظ الحديث أن آية ﴿لا تدخلوا بيوت النبي﴾ تعدد نزولها، بل لا تدل ألفاظ الحديث أدنى دلالة على تعدد نزولها. نعم يتبادر من ألفاظ الحديث أن أسباب نزولها قد تعددت، وأنت خبير بأن تعدد الأسباب لا يستدعي تعدد النزول.

واعلم أن قوله: والمتبادر من ألفاظ الحديث نزولها في كل منها الخ يدل دلالة بينة على أن الآية المنزلة واحدة، ونزولها متعدد، وقوله المفرع على هذا القول: فلتكن ما في قصة سودة - رضي الله عنها - غير ما نزلت في قصة زينب الخ نص صريح في أن الآية المنزلة متعددة. ثم هذا التفريع المنافي لما فرع هو عليه قد رده صاحب الفيض نفسه بقوله: إلا أن الحافظ - رحمه الله تعالى - أتى برواية صريحة الخ.

٧٧٣- قال: وليعلم أن في قصة زينب - رضي الله عنها - أيضا إشكالا، فعن أنس - رضي الله عنه - أن الحجاب نزل بعد ما خرج القوم جين أراد أنس - رضي الله عنه - أن يدخل بيته الشريف، وعنه في تلك القصة أنه نزل الحجاب ثم خرج القوم. اهـ (١/ ٢٥٦).

يقول أولا: إن صاحب الفيض قال قبل: وفي المقام إشكالات عديدة الخ والمقام هنا شرح حديث عائشة في خروج سودة - رضي الله عنهما - لحاجتها ونزول الحجاب لأنه هو المخرج في الباب، لا شرح حديث أنس - رضي الله عنه - في وليمة زينب - رضي الله عنها - إذ ليس هو مخرجا في الباب.

فهذا الإشكال ليس من الإشكالات العديدة التي كانت في المقام، وإنما ذكر

منهـا إشكالين فقط، وإن يكن له الحق أن يأتي بثلاث إشكالات على الأقل ترد في المقام حديث عائشة - رضي الله عنها - أو يقول: وفي المقام إشكالان. أو في المقام إشكالات عديدة منها كذا، ومنها كذا. مكان الأول والثاني.

والمقصود أن موضع بيان هذا الإشكال باب حديث أنس - رضي الله عنه - لا باب حديث عائشة - رضي الله عنها - إلا أن صاحب الفيض قد استطرد إليه بالنظر إلى آية الحجاب، فإنها قد ذكرت في الحديثين. فتأمل ولا تغفل.

ثانيا: إن صاحب الفيض قد ذكر هذا الإشكال، ولم يأت هنا بجواب عنه من عنده، ولا من عند غيره مع أن الحافظ قد أجاب عنه في تفسير الأحزاب بقوله: ظاهر الرواية الثانية أن الآية نزلت قبل قيام القوم، والأولى وغيرها أنها نزلت بعد فيجمع بأن المراد أنها نزلت حال قيامهم أى أنزلها الله تعالى وقد قاموا، ووقع في رواية الجعد: فرجع فدخل البيت وأرخى الستر وإني لفي الحجرة وهو يقول: ﴿يايها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي....﴾ إلى قوله: ﴿من الحق﴾. اهـ

واعلم أن المراد بالرواية الثانية والأولى وغيرها في كلام الحافظ الرواية الثانية والأولى وغيرها من روايات أنس - رضي الله عنه - التي أخرجها المصنف - رحمه الله تعالى - في باب ﴿لا تدخلوا بيوت النبي﴾ الخ من تفسير الأحزاب.

٧٧٤- قال: بعض الناس: قوله: فأنزل الله الحجاب. يأتي الحديث في (صـ ٧٠٧) وفيه: قالت: فأوحى الله إليه ثم رفع عنه وإن العرق في يده ما وضعه فقال: «إنه قد أذن لكن أن تخرجن لحاجتكن». ويأتي في (صـ٧٨٨) وفيه: فأنزل عليه فرفع عنه وهو يقول: «قد أذن لكن أن تخرجن لحوائجكن».

فالظاهر أن الذي أنزل عليه ﷺ في هذا الموضع هو الإذن من الله تعالى في خروج نساءه إلى حوائجهن، ولكن الراوي لما رآى سياق الحديث في الحجاب زعم أن المنزل في هذا الموضع هو الحجاب، فقال: فأنزل الله الحجاب وهذا وهم منه،

فاندفع الإشكال المشهور ههنا وهو أن من المعلوم الخ .

يقـول: إن مـبنى الحكم بوهم الراوي في قـوله : فـأنزل الله الحـجـاب . أن الحجاب لم ينزل في هذه المرة ، ولا نوع منه أي نوع كان ، والسياقان الآخران اللذان ذكـرهمـا هذا البـعض هنا لا يـدلان على ذلك المطلوب ، وإنما دلالتـهـمـا على نزول الإذن للنساء في الخروج لحوائجهن ، وأما على عدم نزول أي نوع من الحجاب فلا ، فالحكم بوهم الراوي في قوله : فأنزل الله الحجاب . تحكم مبني على دعوى لم تثبت بدليل قطعي ولا ظني . كيف يكون وهما ؟ وقد اعترف هذا البعض نفسه أن سياق الحديث في الحجاب ، وليس جملة : فأنزل الله الحجاب . مدرجة في الخبر .

بقي أمر الإشكال فيندفع بالجمع الذي ذكره الحافظ وقد سبق تفصيله ولا ريب أن الجمع مقدم على الحكم بالوهم بدون أي دليل حسب الفطرة والطبع وفن دراية الحديث .

ومما ذكرنا قد ظهرت سخافة قوله بعد : اعلم أنه من عادة البخاري الخ وقوله : وكذلك فعل ههنا الخ .

(باب التبرز في البيوت)

٧٧٥- قال: صاحب الفيض : وإنما ترجم البخاري باستثناء الجدار والبناء فيما مر نظرا إلى هذا الحديث ، وإنما لم ينتقل إليه أذهان العامة لأنه لم يترجم عليه بذلك ، والمصنف - رضي الله عنه - إنما يترجم به على هذا الحديث لأنه قد فرغ عنه مرة وأدرجه فيما سبق . اهـ (١/ ٢٥٨) .

يقول أولا : إن البخاري - رحمه الله تعالى - قد ترجم الباب الذي قبل بابين بقوله : لا تستقبل القبلة بغائط أو بول إلا عند البناء جدار أو نحوه . وقال صاحب الفيض هنالك . أما استثناء المصنف - رحمه الله تعالى - فمأخوذ من حديث ابن عمر - رضي الله عنه - عندي وليس مأخوذا من حديث أبي أيوب - رضي الله عنه-

كما تكلف فيه بعضهم الخ (١/ ٢٤٥).

ثانيا: إن البخاري - رحمه الله الباري - قد أخرج حديث ابن عمر - رضي الله عنهما - في باب لا تستقبل القبلة بغائط الخ أيضا، ووضعه لباب من تبرز على لبنتين عليه لا ينافي ذلك لأن باب من تبرز على لبنتين بمنزلة الفائدة من باب لا تستقبل القبلة الخ.

قال الشاه ولي الله الدهلوي في بيان أقسام تراجم البخاري من رسالته المشهورة في التراجم: ومنها أنه قد يجمع في باب أحاديث كثيرة كل واحد منها يدل على الترجمة، ثم يظهر له في حديث واحد فائدة أخرى سوى الفائدة المترجم عليها، ويعلم على ذلك الحديث بعلامة الباب، وليس غرضه أن الباب الأول قد انقضى بما فيه وجاء الباب الآخر برأسه، ولكن قوله: باب. هنالك بمنزلة ما يكتب أهل العلم على الفائدة المهمة لفظ تنبيه أو لفظ فائدة، أو لفظ قف.

مثاله قوله في كتاب بدء الخلق: باب قول الله تعالى: ﴿وبث فيها من كل دابة﴾. ثم قال بعد أسطر: باب خير مال المسلم غنم يتبع بها شعف الجبال. وأخرج هذا الحديث بسنده، ثم ذكر حديث: «والفخر والخيلاء في أهل الخيل». ثم ما ليس فيه ذكر الغنم، فكأنه أعلم على هذا الحديث بأنه مع دخوله في الباب فيه فائدة أخرى مع منقبة للغنم. اهـ

فباب من تبرز على لبنتين من هذا القبيل من التراجم فإن حديثه أي حديث باب من تبرز الخ وهو حديث ابن عمر - رضي الله عنهما - داخل في الباب الأول باب لا تستقبل القبلة الخ مثبت لقوله فيه: إلا عند البناء الخ ولو التزاما.

ثالثا: إذا أتقنت هذين الأمرين اللذين ألقيناهما عليك قبل ظهر لك أنّ ما قاله المحشي هنا مترجيا سخيف جدا لأن بناءه على أن المصنف - رحمه الله تعالى - لم يترجم على حديث ابن عمر - رضي الله عنهما - بالاستثناء ولم يستدل به عليه،

وقد أثبتنا في الأمرين الأولين أن المصنف - رحمه الله تعالى - قد ترجم على حديث ابن عمر - رضي الله عنهما - بالاستثناء واستدل به عليه.

وقد تبين بما ذكرنا ضعف قول المحشي: لأنه رآى فيه ضعفا وعلم أنه لا يقوم دليلا على جوازهما في البناء لوجوه مر ذكرها فيما سبق. اهـ وقد تقدم رد تلك الوجوه في باب لا تستقبل القبلة الخ.

رابعا: إن لفظة: لم. سقطت من قول صاحب الفيض: وإنما يترجم به على هذا الحديث الخ كما يدل عليه السياق واللحاق. مع أن قوله هذا خطأ لما قد عرفت من أن المصنف - رحمه الله تعالى - قد ترجم به على هذا الحديث، فتدبر ولا تكن من الغافلين.

٧٧٦- قال بعض الناس: قوله: فرأيت رسول الله ﷺ يقضي حاجته مستدبر القبلة مستقبل الشام. يرد على الحنفية في منعهم استدبار القبلة عند قضاء الحاجة، فأتوا في معارضته بقوله ﷺ: «إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرقوا أو غربوا». ثم رجحوه بأنه قولي والأول فعلي، وبأنه تشريع كلي والأول واقعة حال، وبأنه محرم والأول مبيح. اهـ

يقول: إن ترجيح الثاني على الأول بهذه الوجوه الثلاثة مبني على ثلاث قواعد من أصول الترجيح عند المعارضة. الأولى أن الترجيح للقولي، والثانية أن الترجيح للتشريع الكلي، والثالثة أن الترجيح للمحرم، ولم تثبت هذه القواعد الثلاث بدليل من النقل والعقل، فمن رجح الثاني على الأول بقاعدة من هذه القواعد فعليه أن يثبت القاعدة أولا ثم يرجح بها ثانيا. ثم جعل التشريع الثابت بالحديث الفعلي غير كلي يحتاج أيضا إلى دليل.

مع أن الحنفية قد رفضت هذه القواعد الثلاث في مواضع فمنها أحاديث نكاح المحرم، فحديث النهي هناك قولي وتشريع كلي ومحرم، وحديث الجواز فعلي

وواقعة حال ومبيح، والحنفية قد رجحت هناك الجواز والإباحة.

ومنها أحاديث قطع أشجار المدينة وصيدها فإن حديث النهي هنا أيضا قولي وتشريع كلي ومحرم، وحديث الجواز فعلي أو تقريري وواقعة حال ومبيح، والحنفية هنا أيضا قد ذهبت إلى الجواز والإباحة.

ثم بناء هذا الذي ذكره هذا البعض على أن الترجيح مقدم على الجمع وقت التعارض والصواب أن الجمع مقدم على الترجيح لأن الجمع إعمال لكلتا الحجتين، والترجيح إعمال لإحداهما وإهمال للأخرى.

ثم إن هذا البعض نفسه قد رد جواب الترجيح هذا بعد بقوله: والحق في الجواب أن يقال الخ وحاصل هذا الجواب الحق عنده أن استقبال بيت المقدس بالمدينة لا يستلزم استدبار الكعبة.

ويرده - أي هذا الجواب - قول ابن عمر - رضي الله عنه - في نفس الحديث: مستدبر القبلة. ومدار أمر الاستقبال والاستدبار على العرف، وابن عمر - رضي الله عنه - الذي قد شاهد النبي ﷺ على تلك الحالة من أصحاب العرف يقول: مستدبر القبلة.

وأما قوله: إن القبلة على السمت الجنوبي من المدينة الخ فلم يأت عليه بدليل لا من أصحاب الهيئة والجغرافيا، ولا من أهل العرف.

والحق أن القبلة على السمت الجنوبي الشرقي من المدينة، فلا محالة أن من استقبل السمت الشمالي الغربي بالمدينة أي بيت المقدس كان مستدبر السمت الجنوبي الشرقي منها أي القبلة، والدليل عليه قول ابن عمر - رضي الله عنهما - في حديثه: مستدبر القبلة مستقبل الشام. وقال العيني: وفائدة ذكره - أي ذكر مستدبر القبلة - التأكيد والتصريح به، وإلا فمستقبل الشام في المدينة مستدبر القبلة قطعا. اهـ

فقد بطل قوله: فالحق أن حديث الباب إنما هو في استقبال بيت المقدس دون استدبار القبلة. مع أن كون حديث الباب في استقبال بيت المقدس لا ينافي ولا ينفي دلالته على استدبار القبلة.

وأما قوله بعد: كيف وقد مر الحديث في (صـ ٢٦) وسياقه هكذا: عن عبد الله ابن عمر أنه كان يقول: إن ناسا الخ ففيه أن بيان ابن عمر - رضي الله عنه - لهذا الحديث في الرد على من يسوي بين القبلة وبيت المقدس في عدم جواز استقبالهما لا ينافي ولا ينفي ورود الحديث في استدبار القبلة ودلالته عليه.

ثم لرد التسوية هنا صورتان:

إحداهما ما ذكره بقوله: والأمر ليس كذلك فإن استقبال القبلة عند الحاجة ممنوع وأما استقبال بيت المقدس عند الحاجة فجائز لأني رأيت رسول الله ﷺ يفعل ذلك. وهذا فرية على ابن عمر - رضي الله عنهما - بلا مرية فإن ابن عمر - رضي الله عنهما - كان يجيز استقبال القبلة عند الساتر ويفعله كما في حديث مروان الأصفر عند أبي داود، فاستقبال القبلة عند الساتر، واستقبال بيت المقدس كلاهما جائز عند ابن عمر - رضي الله عنهما -

والثانية جواز استقبال القبلة عند الساتر واستقبال بيت المقدس، وقد اختارها ابن عمر - رضي الله عنهما - ورد بها على أصحاب التسوية إلا أنه اقتصر في هذا الحديث على بيان دليل استقبال بيت المقدس، أو قاس استقبال القبلة على استدبارها. فقوله: ومعنى هذا السياق في الإنصاف أن ابن عمر الخ من الاعتساف بمكان لا يرتضيه شريف من الأشراف.

ثم اعلم أن هذا البعض لما استشعر ضعف ما قاله أولا وتحقق سخافته سلك سبيلا آخر، وهو تردده في أن لفظ: مستدبر القبلة في حديث الباب محفوظ أم لا؟ وإنما جره إليه تعصبه لقوله ورأيه ولكنه اجترأ وجسر. فعزا هذا التردد إلى الشيخين

- رحمهما الله تعالى - فقال :

والبخاري أيضا متردد في أن لفظة مستدبر القبلة في حديث الباب محفوظ أم لا؟ وله خدشة فيه، فلذا أتى بعده متصلا بسياق آخر ليس فيه هذا اللفظ، بل إنما فيه لفظ مستقبل بيت المقدس فقط، وكذا أشار مسلم بصنيعه إلى أن هذا الحديث إنما هو في جواز استقبال بيت المقدس فقط، وأن لفظة مستدبر القبلة فيه مخدوش. اهـ

ولا ريب أن إخراج الشيخين للفظ في الأصول والمقاصد وموضوع كتابيهما دليل على أن ذلك اللفظ صحيح ومحفوظ عندهما سواء أن يكونا أخرجاه في موضع آخر متصلا أو منفصلا أم لم يخرجاه في موضع آخر أصلا، فلو كانا مترددين في محفوظية: مستدبر القبلة. كما أمته إليهما هذا البعض ما أخرجاه في صحيحيهما ولا سيما في أصول كتابيهما فلفظ: مستدبر القبلة. في حديث الباب صحيح ومحفوظ عند الشيخين أيضا مخرج في صحيحيهما لم يترددا في محفوظيته ولا في صحته مثقال ذرة من التردد.

نعم قد أشار الشيخان بصنيعهما هذا إلى أن زيادات الثقات مقبولة ما لم تقع منافية، وقد اتضح بما ذكرنا جواب ما قاله هذا البعض وصاحب الفيض قبل في قول عائشة في الباب السابق: فأنزل الله آية الحجاب.

(باب الاستنجاء بالماء)

٧٧٧- قال: قوله: (غلام) قال الحافظ: إنه ابن مسعود - رضي الله عنه - قلت: ولا أدري من أين عينه الحافظ - رحمه الله تعالى - مع أن الغلام لا يطلق على شيخ كبير السن، فإن كان هو لأجل أنه كان خادمه فآخرون أيضا كانوا يخدمونه بمثله على أن في رواية لفظ: غلام من الأنصار. وهو من المهاجرين، فالظاهر عندي أنه رجل آخر. اهـ (١/ ٢٥٨).

أقول: وهذا غلط على الحافظ، وإنما قال في الباب الآتي: وإيراد المصنف

لحديث أنس مع هذا الطرف من حديث أبي الدرداء يشعر إشعارا قويا بأن الغلام المذكور في حديث أنس هو ابن مسعود.

يقول: إن لنا أن ننقل لك كلام الحافظ - رحمه الله تعالى - بتمامه لتعرف قيمة كلام صاحب الفيض هذا فاستمع أن الحافظ - رحمه الله تعالى - قال في الباب الذي بعد هذا الباب:

قوله: وقال أبو الدرداء: أليس فيكم. هذا الخطاب لعلقمة بن قيس، والمراد بصاحب النعلين وما ذكر معهما - يعني الطهور والوساد - عبد الله بن مسعود لأنه كان يتولى خدمة النبي ﷺ في ذلك، وصاحب النعلين في الحقيقة هو النبي ﷺ، وقيل لابن مسعود صاحب النعلين مجازا لكونه كان يحملهما، وسيأتي الحديث المذكور موصولا عند المصنف في المناقب إن شاء الله تعالى.

وإيراد المصنف لحديث أنس مع هذا الطرف من حديث أبي الدرداء يشعر إشعارا قويا بأن الغلام المذكور في حديث أنس هو ابن مسعود، وقد قدمنا أن لفظ الغلام يطلق على غير الصغير مجازا، وقد قال النبي ﷺ لابن مسعود بمكة وهو يرعى الغنم: «إنك لغلام معلم».

وعلى هذا فقول أنس: وغلام منا. أى من الصحابة، أو من خدم النبي ﷺ. وأما رواية الإسماعيلي التي فيها: من الأنصار. فلعلها من تصرف الراوي حيث رأى في الرواية: منا. فحملها على القبيلة، فرواها بالمعنى، فقال: من الأنصار. أو إطلاق الأنصار على جميع الصحابة سائغ وإن كان العرف خصه بالأوس والخزرج.

وروى أبو داود من حديث أبي هريرة قال: كان النبي ﷺ إذا أتى الخلاء أتيته بماء في ركوة فاستنجى. فيحتمل أن يفسر به الغلام المذكور في حديث أنس ويؤيده ما رواه المصنف في ذكر الجن من حديث أبي هريرة أنه كان يحمل مع النبي ﷺ

الإداوة لوضوءه وحاجته. وأيضا فإن في رواية أخرى لمسلم أن أنسا وصفه بالصغر في ذلك الحديث، فيبعد لذلك أن يكون هو ابن مسعود، والله أعلم ويكون المراد بقوله: أصغرنا. أي في الحال لقرب عهده بالإسلام.

وعند مسلم في حديث جابر الطويل الذي في آخر الكتاب أن النبي ﷺ انطلق لحاجته فاتبعه جابر بإداوة. فيحتمل أن يفسر به المبهم لا سيما وهو أنصاري. انتهى.

وكلام الحافظ - رحمه الله تعالى - هذا صريح في أنه قد ذكر اسم عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - احتمالا، بل احتمالا بعيدا لقوله: فيبعد لذلك أن يكون هو ابن مسعود. ولم يعينه، وإلا لم يذكر الاحتمالين الآخرين احتمال أبي هريرة واحتمال جابر، بل لم يرجح احتمال جابر بقوله: لا سيما وهو أنصاري. أو رد كلا هذين الاحتمالين، فقول صاحب الفيض: ولا أدري من أين عينه الحافظ. عجيب، وكلامه بعد أعجب منه.

(باب من حمل معه الماء لطهوره)

٧٧٨- قال: يعني أن هذا القدر من الإعانة جائز، فلو حمل ماء لمقتدي وسع له، والصب أيضا غير مكروه، وكره دلكه. اهـ (١/ ٢٥٨).

يقول: إن الإعانة في أمور البر والتقوى يثاب عليها لقوله تعالى: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾، ولأحاديث عديدة وردت في هذا الباب، فدرجة هذا القدر من الإعانة فوق الجواز الذي لا ثواب في فعله، وكذا أمر الإعانة في الصب والدلك - يعني اللذين لا يدخلان فيما لا يسمح به الشرع - وعبارات القوم تحمل على مصطلحهم.

ولو قال: من الاستعانة. بدل قوله: من الإعانة. لكان متجها، وكذا الجمع بينهما، لكن قوله: وكره دلكه. معيب على كل تقدير من الإعانة والاستعانة.

٧٧٩- قال: قوله: والوسادة. وفي بعض النسخ: السواد. ومعناه النجوى فإنه لشدة وروده كان يعد من أهل بيته حتى أنه لم يكن له إلى الاستئذان حاجة. اهـ (١/ ٢٥٩).

يقول أولا: إن كلام صاحب الفيض هذا نص صريح في أن نسخ البخاري في هذا الموضع من الطهارة متعددة، ففي بعضها: الوسادة. وفي بعضها: السواد. والأمر ليس كذلك.

فقد قال العيني في شرح الباب: قوله: والوساد. بكسر الواو وبالسين المهملة وفي آخره دال، وفي المطالع قوله: صاحب الوساد والمطهرة. يعني عبد الله بن مسعود كذا في البخاري من غير خلاف في كتاب الطهارة، وفي رواية مالك بن إسماعيل. اهـ

ورواية مالك بن إسماعيل مخرجة عند المصنف في باب مناقب عمار وحذيفة - رضي الله عنهما - فقد علم أن نسخ البخاري في الطهارة متفقة على غير السواد نعم في نسخة أصح المطابع: والوساد. وعلى هامشها بعلامة النسخة الثانية: والوسادة. واختلاف النسخ هذا غير اختلاف النسخ الذي ذكره صاحب الفيض، ولا يقدح في الاتفاق الذي حكاه العيني.

وقد وقع في رواية شعبة عند المصنف في باب مناقب عمار وحذيفة: صاحب السواك أو السواد. بالشك، وأنت خبير بأن اختلاف النسخ أمر، واختلاف الروايات أمر آخر، فقوله: وفي بعض النسخ السواد. خطأ بمرة، ولو قال: وفي بعض الروايات السواد. أو قال: وفي بعض طرق الحديث السواد. لكان صوابا، وإن ورد السواد في رواية شعبة على الشك كما عرفت.

ثانيا: إن معنى السواد السرار قال الحافظ: يقال: ساودته سوادا. أى ساررته سرارا، وأصله إدناء السواد وهو الشخص من السواد. اهـ

ثالثا: إن ابن مسعود - رضي الله عنه - كان له إلى الاستئذان حاجة لكن سهل له رسول الله ﷺ ذلك بقوله: «إذنك على أن ترفع الحجاب» الخ أخرجه مسلم في صحيحه.

(باب حمل العنزة مع الماء في الاستنجاء)

٧٨٠- **قال:** قوله: حمل العنزة. العنزة (وه لكري جس ميں شام لكى هو). اهـ (١/ ٢٥٩).

يقول أولا: إن صاحب الفيض جعل قوله: حمل العنزة. من باب من حمل معه الماء لطهوره، وفي الكتاب كما ذكرناه.

ثانيا: إن تفسير العنزة قد وقع في الكتاب بأنها عصا عليه زج، وقال أهل اللغة: إن الزج اسم للسنان ونصل السهم، والسنان ونصل السهم لا يترجمان بالأردية أو الهندية إلى «الشام»، وكذا العصا لا تترجم إلى لكري، فتأمل.

٧٨١- **قال** بعض الناس: وعنزة. لنبش الأحجار للاستنجاء، ففيه دلالة على الجمع بين الأحجار والماء الخ.

يقول: إن الدلالة لكون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، ونبش الأحجار لا يفهم من حمل أنس وغلام إداوة وعنزة، فلا يكون ذلك الحمل مستدعيا للجمع بين الأحجار والماء، ولا دالا عليه كيف وقد ذكروا لحمل العنزة أغراضا وفوائد وحكما غير النبش.

قال العيني: قوله: وعنزة. أي ونحمل أيضا عنزة، وكانت الحكمة في حملها كثيرة منها ليصلى إليها في الفضاء، ومنها ليتقى بها كيد المنافقين واليهود فإنهم كانوا يرومون قتله واغتياله بكل حالة، ومن أجل هذا اتخذ الأمراء المشي أمامهم بها، ومنها لاتقاء السبع والموذيات من الحيوانات، ومنها لنبش الأرض الصلبة عند قضاء الحاجة خشية الرشاش ومنها لتعليق الأمتعة، ومنها للتوكأ عليها، ومنها ما قال

بعضهم: إنها كانت تحمل ليستتر بها عند قضاء الحاجة، وهذا بعيد لأن ضابط السترة في هذا مما يستر الأسافل، والعنزة ليست كذلك. اهـ

(باب النهي عن الاستنجاء باليمين)

٧٨٢- قال: قوله: «فلا يتنفس في الإناء». بل ينبغي أن يتنفس في الخارج، ولذا أقول: إن الشريعة التي تنهى عن التنفس كيف تتحمل الوضوء والشرب من الماء وفيه لحوم الكلاب والنتن والحيض. اهـ (١/ ٢٥٩).

يقول أولا: إن الشريعة التي تنهى عن التنفس في الإناء تتحمل الوضوء والشرب من الماء الذي يكون قلتين فصاعدا إذا لم يتغير واحد من أوصافه الثلاثة وفيه ما ذكر كما تحمل النبي ﷺ الوضوء والشرب من ماء بئر بضاعة، وقد كان يلقى فيها ما ذكره.

ثانيا: إنها تتحمل ذلك كما تحملت ذلك عند الحنفية من الغدير المخصوص وفيه لحوم الكلاب والنتن والحيض ولم يتغير وصف من الأوصاف الثلاثة، فالجواب الجواب مع أن التحديد بالغدير المخصوص لم يثبت بكتاب ولا سنة.

٧٨٣- قال: قوله: «فلا يمس ذكره». واعلم أن المس ظاهر، وإنما عبر بالمسح في استعمال الحجارة على عادتهم فإن السلف لم يكونوا يستنجون كما يستنجون في بلادنا من المشي والتنحنح لقطع التقطير لكونهم أقوياء، فكان يكفي لأحدهم المسح في البول كما في الغائط، فحصل الفرق بين المس والمسح الخ (١/ ٢٥٩).

يقول أولا: إن الفرق بكون السلف أقوياء لا يصح لأن السلف كان فيهم غير أقوياء أيضا كما أن من في بلادنا يكون فيهم أقوياء أيضا.

ثانيا: إن الاستنجاء الرائج عند بعض الناس في بلادنا بالمشي والتنحنح مما لا دليل عليه في الكتاب ولا في السنة.

ثالثا: إن المراد بالتمسح في الحديث هو الاستنجاء قال الحافظ - رحمه الله

تعالى - : قوله : «ولا يتمسح بيميه» أي لا يستنج . والاستنجاء أعم من أن يكون بالحجارة أو بالماء من البول أو الغائط ، فتخصيص التمسح في الحديث بالاستنجاء بالحجارة من البول بلا مخصص من الكتاب والسنة .

رابعا : ما الفرق الذي حصل ببيانه وكلامه بين المس والمسح ؟ ومن الذي غفل عن عاداتهم ؟ فاضطرب فيه ؟ فتدبر تدبر المستيقظين .

(باب لا يمسك ذكره بيمينه إذا بال)

٧٨٤- قال: النهي عن الإمساك عام عند البول وغيره . اهـ (١/ ٢٥٩) .

يقول: قال الحافظ : أشار بهذه الترجمة إلى أن النهي المطلق عن مس الذكر باليمين كما في الباب الذي قبله محمول على المقيد بحالة البول ، فيكون ما عداه مباحا . اهـ

وقال العيني بعد نقل كلام الحافظ هذا متعقبا عليه : هذا كلام فيه خباط لأن الحاصل من معنى الحديثين واحد ، وكلاهما مقيد أما الأول فلأن إتيان الخلاء في قوله : «وإذا أتى الخلاء فلا يمس ذكره بيمينه» . كناية عن التبول ، والمعنى إذا بال أحدكم فلا يمس ذكره بيمينه ، والجزاء قيد . وأما الثاني فهو صريح بالقيد ، وكلاهما واحد في الحقيقة ، فكيف يقول هذا القائل : إن ذلك المطلق محمول على المقيد . والمفهوم منهما جميعا النهي عن مس الذكر باليمين عند البول ، فلا يدل على منعه عند غير البول ولا سيما الخ .

فالحافظ والعيني قد اتفقا على إباحة مس الذكر باليمين عند غير البول ، ولم يقولا بإطلاق النهي ، وتناوله للحالتين حالة البول وغيره كما هو رأي صاحب الفيض حيث قال : النهي عن الإمساك عام عند البول وغيره . وترجمة المصنف تؤيد الإباحة عند غير البول ، وصاحب الفيض لم يأت على قوله بالعموم بدليل من الكتاب ولا من السنة .

وأما تعقب العيني على الحافظ فليس بشيء لأن مقصود الحافظ أن لفظ هشام الدستوائي في حديث الباب: «وإذا أتى الخلاء» الخ مطلق بالنسبة إلى لفظ الأوزاعي فيه: «إذا بال» الخ لأن إتيان الخلاء لا يختص بحالة البول، بل يتناول حالة البول وغيره، فدل لفظ الأوزاعي أن المراد بقوله: «إذا أتى الخلاء» «إذا بال» لا غير لأن الحديث واحد.

ولم يرد الحافظ أن النهي في الباب السابق مطلق مطلقا حتى عن قيد إتيان الخلاء فالخباط ليس في كلام الحافظ، وإنما هو في فهم العيني - رحمهما الله تعالى - فقول العيني: كناية عن التبول والمعنى إذا بال الخ صحيح لكن بعد لحاظ لفظ الأوزاعي، وهو الذي يسجله الحافظ، وأما قبله فلا، وهو الذي يرومه الحافظ، وقوله: والجزاء قيد الشرط. كذا قال العيني، وصواب العبارة: والجزاء مقيد بالشرط. أو: قيد بالشرط.

(باب الاستنجاء بالحجارة)

٧٨٥- قال: نقح مناطه أبو حنيفة - رضي الله عنه - بكل شيء طاهر تافه قالع للنجاسة، وعمم مع أنه لا يرد في الحديث إلا الحجارة. اهـ (١/ ٢٥٩).

يقول أولا: إن القصر في قوله: لا يرد في الحديث إلا الحجارة. باطل لأن الاستنجاء بالماء قد ورد في الحديث وثبت عن النبي ﷺ، وقد تقدم في الكتاب قريبا حديث أنس بن مالك - رضي الله عنه - في استنجاء النبي ﷺ بالماء في باب حمل العنزة مع الماء في الاستنجاء، وفي باب الاستنجاء بالماء.

فغفلة صاحب الفيض هنا عنه عجيبة، وقد قال هو نفسه قبل في باب الاستنجاء بالماء: ويعلم من الروايات المرفوعة إشارة أيضا كما في حديث المغيرة - رضي الله عنه - أن النبي ﷺ ذهب لحاجة ثم جاءه لطلب الماء، ويستبعد أن يكون النبي ﷺ جاءه ولم يستنج بالحجر لأنه يوجب التلوث والتنجس، ثم إذا استنجى

بعده بالماء ثبت الجمع. اهـ (١/ ٢٥٨).

ففي باب الاستنجاء بالماء (٢٥٨) قد أثبت بزعمه أن النبي ﷺ قد جمع بين الاستنجاء بالحجارة والاستنجاء بالماء، وقد قال في باب الاستنجاء بالحجارة (ص ٢٥٩): لا يرد في الحديث إلا الحجارة. فالشيخ - رحمه الله تعالى - قد ذهل، وإن كان في شيخوخته أجل.

وإنما قلنا: قد أثبت بزعمه الخ لأن جمع النبي ﷺ بين الحجارة والماء في الاستنجاء لا يثبت بحديث المغيرة - رضي الله عنه -

لا تقل: إن مراده بقوله: لا يرد في الحديث الخ لا يرد في حديث الباب الخ. لأن قولك هذا يزري بتنقيح الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - للمناط، فإن تنقيحه - على تقدير ثبوته عنه - ليس بالنظر إلى حديث الباب فقط، وكذا القول بأن القصر في كلام صاحب الفيض إضافي يشين أمر التنقيح فإن الملحوظ فيه هو التعميم، لا التخصيص.

ثانيا: إن اعتبار وصف التافه في المناط ليس بشيء لأن الأصل هنا هو الحجر والماء، وكلاهما ليس من الأشياء التافهة.

ثالثا: قد عرفت أن الحجر من الأصل، وهو لا يقلع النجاسة عن موضع الاستنجاء عند الحنفية، ومن ثم قالوا بجواز الصلاة مع قدر الدرهم من النجس المغلظ قياسا على موضع الاستنجاء.

قال صاحب الهداية: وقدرناه بقدر الدرهم أخذا عن موضع الاستنجاء. ووجه قوله: أخذا عن موضع الاستنجاء. في الحاشية بما حاصله أن الاستنجاء بالماء سنة غير واجب، والحجارة لا تستأصل النجاسة عنه الخ.

وإذا كان الأصل عندهم لا يستأصل النجاسة ولا يقلعها، فكيف يعتبر في المناط وصف قلع النجاسة واستئصالها؟ فما ذكره صاحب الفيض ليس تنقيحا

للمناط بل هو تقبيح للمناط وتشقيح له، وتشويه له.

رابعا: إن صاحب الفيض قد نسب تنقيح المناط هذا إلى الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - ولم يأت بإسناد منه إلى الإمام، ولا أحال على كتاب فيه الإسناد إلى الإمام حتى ينظر كيف ثبوته عن الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى -

خامسا: إن قوله: وعمم الخ يرشدك بسياقه وسباقه إلى أن هذا التعميم بالمناط الذي ذكره قبل، ولا ريب أن التعميم بالمناط هو التعدية بالجامع والعلة، والتعدية بالجامع والعلة هي القياس، فيكون هذا التعميم والتنقيح قياسا، وإلا فلا تعميم.

وقد صرح صاحب الفيض نفسه في المقدمة أن تنقيح المناط ليس بقياس، فالقول بالتعميم والتنقيح هنا، والقول بأن تنقيح المناط ليس بقياس متنافيان لأن الأول يستدعي اجتماع التعميم والتنقيح، والثاني ينفيه.

ولقائل أن يقول: إنما يلتئم ههنا القياس لتعميم المناط بعد تنقيحه، وأنكر كون التنقيح قياسا، وههنا جمع بين التنقيح والتعميم.

٧٨٦- قال: وقد علمت أن تنقيح المناط يجري في المنصوص أيضا. اهـ (١/ ٢٥٩).

يقول أولا: إن قوله: أيضا. يدل على أن تنقيح المناط يجري في غير المنصوص أيضا.

ثانيا: إنه ماذا أراد بالمنصوص الأصل المنصوص أو حكم الأصل؟ فلا يجدي لأن الأصل وحكمه في القياس أيضا يكونان منصوصين، فهو بهذا الاعتبار يجري في المنصوص أيضا، أو أراد الجامع المنصوص؟ وهو في القياس قد يكون منصوصا، وقد يكون مستنبطا، فالقياس على هذا التقدير كتنقيح المناط في جريانه في المنصوص وغيره، فالفرق بينهما في هذا الأمر ليس بصواب.

وأما الفرع وحكمه فلا بد أن يكونا غير منصوصين في التنقيح والقياس جميعا

كما يظهر من معنييهما، فلا يمكن أن يراد بالمنصوص ههنا، وننقح هذا المبحث حين نتكلم في مقدمة الفيض - إن شاء الله تعالى -

٧٨٧ - **قال:** وعلمت أيضا أن طريق تعليم صاحب النبوة هو التعليم بالعمل فما أراد أن يعلم أمته عمل به وأمرهم باقتداءه لا بأن يهيئ عبارة مطردة منعكسة ثم يعرضها على الناس، فإنه طريق محدث غير فطري، فاستعمل الحجارة على عادتهم ولكونها سهلة الوصول وكان الغرض أعم منه. اهـ (١/ ٢٥٩).

يقول أولا: إن النبي ﷺ كان يعلم الناس دينهم بالقول والعمل والتقرير. يعلم ذلك كل من له مراس بالقرآن الكريم، وكتب الحديث الشريف فلا ينحصر طريق تعليم النبي ﷺ أمته الدين الأفضل في التعليم بالعمل.

ثانيا: إن الاطراد والانعكاس موجودان في أقوال الله تعالى ورسوله ﷺ من غير تكلف ولا تجشم ولا تصنع، ولا يخرجانها عن طبع الأسلوب الأدبي والخطابي، وكثير من استدلالات الفقهاء والأصوليين واستنباطاتهم مبني على اطراد الآيات والأحاديث وانعكاسهما.

ثالثا: إن قوله: فإنه طريق محدث غير فطري. يدل على أن طريق كثير من كتب الفنون الفقه، والأصول وغيرهما محدث غير فطري عند صاحب الفيض.

رابعا: إن قوله: فاستعمل الحجارة الخ فيه أن الصواب أن يقال: فاستعمل الحجارة والماء. إلا أنه قال ذلك بناء على قوله قبل: لا يرد في الحديث إلا الحجارة. وقد تقدم ما فيه فتذكره وتدبره.

خامسا: إن قوله: وكان الغرض أعم منه. مبني على التنقيح المذكور، ولا نص على هذا الغرض، وإلا لم يصح نسبة التعميم بالتنقيح إلى الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - ولا قوله: لا يرد في الحديث الخ.

٧٨٨ - **قال:** قوله: وكان يلتفت. هذا من الآداب. اهـ (١/ ٢٥٩).

يقول: كذا قال، وفي الكتاب: وكان لا يلتفت. فسقطت لفظة: لا. من البين ولم يستدرك هذا في جدول الأخطاء الملحق بأول الجزء الأول، ولا بآخر الجزء الرابع، وفي نسخة من نسخ الكتاب: فكان الخ بالفاء مكان الواو.

(باب لا يستنجي بروث)

٧٨٩- قال: وينبغي للمشتغل بالحديث أن يؤيد ما في البحر ليكن مذهبنا أقرب إلى الحديث الخ (١/ ٢٦٠).

يقول أولا: إن تخصيص المشتغل بالحديث عجيب لأن حكم المشتغل بالفقه وغيره أيضا هذا، بل ينبغي لكل أحد بله ينبغي لكل أحد وقل: يجب على كل أحد أن يقول بما في القرآن والحديث، ويعمل به، ولا يلتفت يمينا وشمالا، ففي القرآن المجيد: ﴿وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون﴾.

ثانيا: إن بين أن يكون القول موافقا للحديث وما يدل هو عليه، وبين أن يكون أقرب إلى الحديث فرقا كبيرا.

ثالثا: يجب على كل إنسان أن يكون مذهبه ما في القرآن والحديث، وما يدلان هما عليه، فتفكر ولا تكن من الذين يصرفون الآيات والأحاديث عن معانيها الواضحة من غير برهان ما.

رابعا: إن كلام صاحب الفيض هذا يشعر بأن مذهب كثير من الحنفية غير ما في البحر وقد قال صاحب الفيض عينه بعد: أما استدلال صاحب الهداية منه على نفي سنية العدد الخ وهو صريح في أن صاحب الهداية قال بنفي سنية العدد، ولفظ صاحب الهداية في كتابه: وليس فيه عدد مسنون.

خامسا: قوله قبل: وعندنا القلع واجب. فيه أن صاحب الهداية قال: وهذا لأن المسح غير مزيل إلا أنه اكتفي به في موضع الاستنجاء، فلا يتعداه. اهـ وهو

نص صريح في أن المسح والاستنجاء بالأحجار غير مزيل ولا قالع عندهم، فكيف يكون القلع واجبا عندهم ؟

ويؤيد عدم وجوب الإزالة والقلع عندهم أخذهم عفو قدر الدرهم وما دونه من النجس المغلظ عن موضع الاستنجاء، وقولهم بعدم وجوب الاستنجاء أي أصله سواء كان بالأحجار أم بالماء.

٧٩٠- قال: ثم الحافظ - رحمه الله تعالى - اعترض على الطحاوي بأن التمسك منه على الاستنجاء بالحجرين لا يصح لما ثبت فيه من زيادة «وائتنى بثالث» قلت: إن كان هذا اعتراضا على الطحاوي فهو على الترمذي أيضا لأنه أيضا بوب عليه بالاستنجاء بالحجرين فعلم أنه لم يقبل تلك الزيادة. اهـ (١/ ٢٦٠).

أقول: مراد الترمذي هل يجوز أم لا ؟

يقول أولا: إن مقصود شيخنا - حفظه الله تعالى وعافاه - بقوله: مراد الترمذي الخ أن التمسك بالحديث والاستدلال به على شيء أمر، والتبويب عليه بشيء أمر آخر لأن التبويب لا ينحصر في التمسك والاستدلال، فإنه يأتي لعدة أمور فصلت في موضعه فما ألزمه صاحب الفيض ليس بلازم.

ثانيا: إن قوله: فعلم أنه لم يقبل الخ من باب البناء على الفاسد، فإن تبويب المحدث على حديث بشيء لا يدل على قبوله لذلك الحديث بدون زيادة ولا معها، ولا على قبوله لذلك الشيء.

ألا ترى أن الترمذي نفسه قد بوب في جامعه على حديث عائشة ومعاذ بن جبل - رضي الله عنهما - في تنشيف الأعضاء بعد الوضوء بقوله: باب المنديل بعد الوضوء. وقد حكم على كلا الحديثين بالضعف، وقال: لا يصح عن النبي ﷺ في هذا الباب شيء. وكذا عقد في جامعه باب السلام قبل الكلام، وأخرج فيه حديث جابر، وحكم عليه بالضعف.

فقد تبين أن عقد المحدث على حديث بابا وترجمة لا يقتضي أن يكون ذلك الحديث مقبولا عنده فضلا أن يقتصي عدم قبوله لزيادة فيه.

وحديث الباب منقطع عند الترمذي فإنه قال في جامعه بعد بيان وجوه ترجيح رواية إسرائيل عن أبي إسحاق عن أبي عبيدة عن عبد الله بن مسعود: وأبو عبيدة بن عبد الله بن مسعود لم يسمع من أبيه ولا نعرف اسمه حدثنا محمد بن بشار حدثنا محمد بن جعفر عن شعبة عن عمرو بن مرة قال: سألت أبا عبيدة بن عبد الله هل تذكر من عبد الله شيئا؟ قال: لا. اهـ

وتحسين الترمذي لبعض أحاديث أبي عبيدة عن أبيه لا يدل على ثبوت سماع أبي عبيدة من أبيه لأنه قد يحسن الحديث مع الاعتراف والتصريح بانقطاعه. سلمنا أن هذا الحديث حسن عند الترمذي بناء على تحسينه لبعض الأحاديث المنقطعة لكن نقول: إن الحديث الحسن عند الترمذي ينقسم إلى قسمين حسن متصل، وحسن منقطع كما هو مقتضى صنيعه في كتابه الجامع، والمنقطع لا يقبل في أصل قول المحدثين، فحديث الباب غير مقبول عند الترمذي لانقطاعه وإن كان مقبولا عند البخاري وغيره من أهل العلم بالحديث.

ثالثا: إن قوله: لم يقبل تلك الزيادة. مبني على أن الترمذي لا يقبل الزيادة التي لا يذكرها في كتابه الجامع، وهو أيضا فاسد، وهذا إن صرفنا النظر عن أمر التبويب المذكور.

رابعا: سلمنا أن الترمذي لا يقبل الزيادة لكن نقول: إنه لا يقبل أصل الحديث أيضا، فانهدم بناء قولكم بجواز الحجرين أصلا. على أن عدم قبول الترمذي لشيء زيادة كان أو غيرها لا يقتضي أن يكون ذلك الشيء غير مقبول في نفس الأمر وعند غيره من أهل العلم.

خامسا: سلمنا أن الاعتراض يرد على الترمذي كما يرد على الطحاوي لكن

نقول: إن ورود ما يرد على الطحاوي على الترمذي لا يرفعه عن الطحاوي، فالإيراد الذي أورده الحافظ على الطحاوي بقوله: وغفل - رحمه الله تعالى - عما أخرجه أحمد في مسنده من طريق معمر عن أبي إسحاق عن علقمة عن ابن مسعود في هذا الحديث فإن فيه: فألقى الروثة وقال: «إنها ركس ائتني بحجر». ورجاله ثقات أثبات الخ قائم ثابت كما هو ولم يستطع صاحب الفيض أن يدفعه، ولا أن يأتي بدليل يدل على أن الطحاوي لم يغفل عن هذه الزيادة.

نعم قد حاول العيني أن يدفع عن الطحاوي الغفلة المعزوة إليه، فقال بعد نقل كلام الحافظ بحذف قوله في أبي شيبة الواسطي: وهو ضعيف. من البين: لم يغفل الطحاوي عن ذلك، وإنما الذي نسبه إلى الغفلة هو الغافل، وكيف يغفل عن ذلك وقد ثبت عنده عدم سماع أبي إسحاق عن علقمة، فالحديث عنده منقطع، والمحدث لا يرى العمل به، وأبو شيبة الواسطي ضعيف، فلا يعتبر بمتابعته، فالذي يدعي صنعة الحديث كيف يرضى بهذا الكلام؟ اهـ

وفيه نظر من وجهين:

الأول: أن العيني لم يأت على قوله: وقد ثبت عنده عدم سماع أبي إسحاق عن علقمة بدليل يدل على أن الطحاوي قال: لم يسمع أبو إسحاق من علقمة. أو قال: ما يفيد معناه. أو كان يرى ذلك، ولو كفى لإثبات عدم سماع أبي إسحاق من علقمة عند الطحاوي مجرد ادعاء العيني ذلك لكان لآخر أن يدعي أنه قد ثبت عند الطحاوي سماع أبي إسحاق من علقمة.

كيف لا وقد أخرج الطحاوي في شرحه هذا الحديث عن ابن أبي داود قال: ثنا زهير بن عباد قال: ثنا يزيد بن عطاء عن أبي إسحاق عن علقمة والأسود قالا: قال ابن مسعود. فذكر نحوه. اهـ وسكت عليه، بل قال: ففي هذا الحديث ما يدل أن النبي ﷺ قعد للغائط في مكان ليس فيه أحجار الخ ويبدو منه أنه قبل ترجمة أبي

إسحاق عن علقمة .

ولك أن تقول : إنه قبلها هنا لأجل الأسود وابنه عبد الرحمن . لكن قال المحدث المباركفوري في شرح الترمذي : إن الطحاوي - رحمه الله تعالى - قد احتج بحديث أبي إسحاق عن علقمة في مواضع من كتابه شرح الآثار فمنها ما قال : حدثنا أبوبكرة قال : ثنا أبو داود قال : ثنا حديج بن معاوية عن أبي إسحاق عن علقمة عن ابن مسعود قال : ليت الذي يقرأ خلف الإمام ملئ فوه ترابا . اهـ

ويدل على ثبوت اتصال ترجمة أبي إسحاق عن علقمة إن أبا إسحاق ولد في أيام عثمان ، ورأى عليا وأسامة بن زيد ، وفرض له معاوية العطاء ثلاث مائة في الشهر . كذا في الميزان تاريخ ولادته وما بعده ، ومات سنة تسع وعشرين ومائة وقيل : قبل ذلك . كذا في التقريب ، ومات علقمة بعد الستين ، وقيل : بعد السبعين ، وكلاهما كوفيان ، ومعلوم أن أكثر أهل العلم بالحديث يكتفون في الاتصال بالمعاصرة .

فإن قلت : سلمنا أن أبا إسحاق سمع من علقمة لكنه مدلس . قلت : قد أجاب عن هذا الحافظ نفسه بقوله : أثبت سماعه لهذا الحديث منه الكرابيسي . وأما العيني فلم ينقل قول الحافظ هذا في العمدة ، ولا تعقب عليه فيها بشيء .

ولو قدر أن أبا إسحاق لم يسمع من علقمة ، والحديث منقطع ومرسل لكان أيضا حجة عند الحنفية قال الحافظ : وعلى تقدير أن يكون أرسله عنه فالمرسل حجة عند المخالفين وعندنا أيضا إذا اعتضد . اهـ بل قد صرح بعض الحنفية أن المرسل عندهم فوق المسند وقول العيني : والمحدث لا يرى العمل به . فيه أن المحدث الحنفي كالطحاوي والعيني يرى العمل به .

الثاني : أن قول العيني : وأبو شيبة الواسطي ضعيف فلا يعتبر بمتابعته . فيه أن الحافظ لم يعتبر بمتابعته فإنه قد صرح هنا أيضا بضعفه كما أشرنا إليه من قبل لكن

العيني حين نقل كلام الحافظ أسقط تضعيفه من البين إذ لو نقله ولم يسقطه من البين لم يبق لقوله : ضعيف فلا يعتبر بمتابعته . معنى ولا فائدة ، وإنما اعتبر الحافظ بمتابعة عمار بن رزيق وهو ثقة ، ولم يتعقب العيني هنا على هذه المتابعة بشيء ، وقد نسي هنا صنيعه في إسقاط تضعيف الحافظ أبا شيبة الواسطي .

ثم اعلم أن الحافظ إنما ذكر متابعة عمار بن رزيق لمعمر لزيادة الطمانينة ، وإلا فأصل القبول هنا لا يحتاج إلى المتابعة لأن معمرا ثقة ثبت حافظ من رجال الشيخين الذين قد احتجا بهم ، وأخرجا عنهم في الأصول ، وزاد ما لم يناف لما هو أوثق .

وإذا أمعنت النظر فيما ألقينا عليك تبين لك من يستحق أن يقال في شأنه : فالذي يدعي صنعة الحديث كيف يرضى بهذا الكلام ؟ آلحافظ أم العيني عينه؟ رحمهما الله تعالى -

٧٩١- قال: ولنا ما عند أبي داود «من استجمر فليوتر من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج» الخ والإيتار بإطلاقه يشمل الثلاث فما فوقه . أما استدلال صاحب الهداية منه على نفي سنية العدد بأن الإيتار يحصل من الواحد أيضا فغير ناهض الخ (١/ ٢٦٠) .

يقول أولا : قال أبو داود في الطهارة : باب الاستتار في الخلاء حدثنا إبراهيم بن موسى الرازي أنا عيسى بن يونس عن ثور عن الحصين الحبراني عن أبي سعيد عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال : «من اكتحل فليوتر من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج ، ومن استجمر فليوتر من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج» . الحديث

وفي إسناده الحصين الحبراني قال الحافظ في التقريب : الحميري الحبراني بضم المهملة وسكون الموحدة مجهول . اهـ

ثم في إسناده أبو سعيد الحبراني قال الحافظ أيضا في التقريب : الحمصي اسمه زياد ، وقيل : عامر . وقيل : عمر . مجهول من الثالثة . اهـ

وقال الحافظ بعد هذا معا : أبو سعيد الخير بفتح المعجمة وسكون التحتانية الأنماري صحابي له حديث، وقد وهم من خلطه بالذي قبله، ووهم أيضا من صحف الذي قبله به. انتهى كلام الحافظ - رحمه الله تعالى -

فالذي لصاحب الفيض وأصحابه في إسناده رجلان مجهولان، ولم يصب الحافظ حيث حسن إسناده في الفتح، وكأنه لم يستحضر جهالة الحبرانيين إذ ذاك، وقد روى فصل الاستجمار أبو إدريس والأعرج عن أبي هريرة عند الشيخين بدون زيادة: من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج. فلا يصح استدلال الحنفية بهذه الزيادة على مطلوبهم نفي وجوب الثلاثة وغيرها لأنها زيادة غير ثابتة.

فالحديث يوجب الإيتار في الاستجمار، والإيتار بعمومه يشمل الواحد، ولكن خصص الإيتار المأمور به بالثلاثة فما فوقها من الأوتار لأجل أحاديث النهي عن الاستنجاء بأقل من ثلاثة أحجار.

ثانيا: إن استدلال صاحب الهداية غير ناهض حقا لكن لما ذكرنا من تخصيص أمر الإيتار بالثلاثة فما فوقها من الأوتار، وعدم ثبوت زيادة: «من فعل فقد أحسن» الخ، لا لما ذكره صاحب الفيض إذ فيه نظر من وجوه:

الأول : أن قوله: لو حملنا الإيتار على الواحد أيضا لزم نفي الاستنجاء رأسا الخ خطأ بمرة لأن الإيتار يتناول الواحد كما يتناول الثلاثة وغيرها من الأوتار، وليس هذا مشيا على مجرد اللفظ، ومعنى كون الواحد تحت الاختيار أن المستجمر إن استعمل الواحد أو الثلاثة أو الخمسة أو غيرها من الأوتار فقد أحسن، وإن استعمل الاثنين أو الأربعة أو غيرهما من الأشفاع فلا حرج، وليس معنى من لم يفعل الإيتار فلا حرج أن من لم يستعمل الواحد - أي شيئا من الأحجار - فلا حرج كما فهمه صاحب الفيض إذ استعمال الواحد من ضرورة الاستجمار، والمستنجي بطرف الواحد مستنج بالواحد كما لا يخفى.

الثاني : أنا تنزلنا وسلمنا أن معنى كون الواحد تحت الاختيار ما ذهب إليه صاحب الفيض لكن نقول : لا يلزم منه نفي الاستنجاء رأسا ، وإنما يلزم نفي الاستجمار والاستنجاء بالحجارة وبين الاستنجاء والاستجمار فرق فإن الأول يعم الماء والحجارة ، والثاني يختص بالحجارة ونفي الأخص لا يلزمه نفي الأعم .

الثالث : أن ضمير أنه في قوله : مع أنه واجب اتفاقا . إن رجع إلى الاستجمار وهو الأقرب لفظا ففيه أنه ليس بصواب لأنهم لم يتفقوا على وجوب الاستجمار ، بل كثير منهم على أنه مخير بين الاستجمار والاستنجاء بالماء ، وهو مقتضى قوله ﷺ : «من استجمر» . و : «إذا استجمر» الخ واللفظ الثاني في صحيح مسلم .

وقد قال صاحب الهداية : ويجوز فيه الحجر وما قام مقامه . وقال صاحب الفيض نفسه قبل في باب الاستنجاء بالماء : واعلم أن الاقتصار على أحدهما جائز والجمع مستحب . اهـ (١/ ٢٥٨) .

وقال الترمذي في الطهارة باب الاستنجاء بالماء : وعليه العمل عند أهل العلم يختارون الاستنجاء بالماء وإن كان الاستنجاء بالحجارة يجزئ عندهم ، فإنهم استحبوا الاستنجاء بالماء ورأوه أفضل ، وبه يقول سفيان الثوري وابن المبارك والشافعي وأحمد وإسحاق . اهـ

وقال صاحب الكنز من الحنفية : وسن الاستنجاء بنحو حجر منق وما سن فيه عدد ، وغسله بالماء أحب الخ

فدعوى الاتفاق على وجوب الاستجمار باطلة ، والعجب أنه ادعى الاتفاق هنا ، وقد نص هو قبل أن الاقتصار على أحدهما جائز . وما يتراآى أن يقال : إن مراده واجب مخير بمعنى أحد فردي الاستنجاء الواجب اتفاقا . فجوابه ما يأتي بعد إن شاء الله تعالى .

هذا إن رجع الضمير إلى الاستجمار ، وإن رجع إلى الاستنجاء وهو الأقرب

معنى فيما يبدو ففيه - مع كون نفي الاستنجاء غير لازم لحمل الإيتار على الواحد كما تقدم تفصيله على ما ذهب إليه الكثيرون من الحنفية - أنهم لم يتفقوا أيضا على وجوب نفس الاستنجاء.

قال الحافظ في آخر باب الاستنثار في الوضوء: واستدل بعض من نفى وجوب الاستنجاء بهذا الحديث - يعني حديث أبي هريرة: «من استجمر فليوتر» - للإتيان فيه بحرف الشرط، ولا دلالة فيه، وإنما مقتضاه التخيير بين الاستنجاء بالماء أو بالأحجار. اهـ

وقال صاحب الهداية من الحنفية: الاستنجاء سنة لأن النبي عليه السلام واظب عليه. وقد ذكرنا قول صاحب الكنز: وسن الاستنجاء الخ فنفس الاستنجاء لا يجب عند بعض أهل العلم، وهو مذهب كثير من الحنفية، فدعوى الاتفاق على وجوب الاستنجاء أيضا باطلة.

الرابع: أن صاحب الهداية نفى استنان العدد في الاستجمار، ولم ينف العدد في الاستجمار، وبين النفيين: نفي العدد ونفي سنية العدد، فرق. سلمنا أنه استدل على نفي العدد رأسا وإن كان كلام صاحب الهداية يأباه كل الإباء لكن نقول: إن نفي العدد هو نفي الاستجمار أصلا، واستدلاله عليه بكلمة من في قوله ﷺ: «من استجمر». لا بكون الايتار تحت الاختيار.

ثالثا: إن قوله: وكذا حمل البيهقي على ما فوق الثلاث إبطال لغرض الشارع وإخلاء الشيء من نوعه. فيه خدشات:

الأولى: أن البيهقي أجاب عن دليل الحنفية «من فعل فقد أحسن» الخ بوجهين الأول عدم ثبوت هذه الزيادة، والثاني الحمل المذكور، وصاحب الفيض لم يجب هنا عن وجهه الأول.

الثانية: أن غرض الشارع هو أن لا يستنجى بأقل من ثلاثة أحجار قال مسلم

في صحيحه: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة قال: نا أبو معاوية ووكيع عن الأعمش ح وحدثنا يحيى بن يحيى واللفظ له قال: أنا أبو معاوية عن الأعمش عن إبراهيم عن عبد الرحمن بن يزيد عن سلمان قال: قيل له: قد علمكم نبيكم ﷺ كل شيء حتى الخراءة؟ قال: فقال: أجل لقد نهانا أن نستقبل القبلة لغائط أو بول أو أن نستنجي باليمين أو أن نستنجي بأقل من ثلاثة أحجار أو أن نستنجي برجيع أو بعظم. وفي رواية لمسلم: وقال: «لا يستنجي أحدكم بدون ثلاثة أحجار»: اهـ

فحديث سلمان - رضي الله عنه - هذا نص صريح في أن غرض الشارع ومقصوده أن لا يستنجى بأقل من ثلاثة أحجار، ولا يعقل أن يكون غرض الشارع غير ما يدل عليه أمره ونهيه، فالاستنجاء بالحجرين منهي عنه في الشرع، فكيف يكون من غرض الشارع ومقصوده أن يستنجى بالحجرين؟ وإلا لم ينه عنه، فحمل البيهقي المذكور تحقيق لغرض الشارع وإثبات له، لا إبطال ونفي له.

الثالثة: أن حمل البيهقي المذكور تخصيص للشيء ببعض أنواعه دون بعض، والدليل أمره ﷺ بالاستجمار بثلاثة أحجار، ونهيه ﷺ عن الاستنجاء بأقل من ثلاثة أحجار.

وقد أخرج صاحب الفيض نفسه الواحد من هذا الإيتار المأمور به، فهل يقال: إن هذا إخلاء الشيء من نوعه؟ والحال أن قوله ﷺ: «إن الله وتر يحب الوتر». يدل على شمول الإيتار للواحد، وإلا فلا مناسبة يعتد بها لذكره ﷺ لله الواحد في حديث الترغيب في الإيتار، وقد أخرج البيهقي ورود هذا الحديث - أي «إن الله وتر يحب الوتر» - في معرض الاستجمار أيضا. قال المارديني الحنفي: على تقدير صحته لا يدل على أن المراد بالوتر ما يكون بعد الثلاث لأنه ذكر فردا من أفراد الوتر. اهـ

وقد خصص كثير من الحنفية قول النبي ﷺ في صلاة الوتر: «أوتروا».

بالثلاث، فهل هو إلا إخلاء الشيء من أنواعه الواحدة والخمس والسبع، ولا حجة لهم في ذلك، وأما تخصيص الإيتار في الاستجمار بالثلاثة فما فوقها من الأوتار فحججه موجودة في السنة قد ذكرها البيهقي في سننه وغيره من أهل الحديث في مصنفاتهم.

رابعا: إن قدر انتهاض ما أتوا به على مدعاهم ففيه أن ما أتوا به مبيح، وقوله ﷺ في حديث سلمان - رضي الله عنه - محرم، والحنفية قد تشبثوا بقولهم: إن المحرم مقدم على المبيح. في مواضع، وهذا لا يخلو عن نظر.

٧٩٢- قال: والذي تحصل لي من روايات هذا الباب هو أن مقصود الشارع هو الإقلاع، وإزالة النجاسات، والثلاث يجزئ عنه في الأغلب فجاء ذكره لهذا، والوترية مطلوبة في الأحوال كلها فروعيت في هذا الباب أيضا الخ (١/ ٢٦٠).

يقول أولا: إن استدلال صاحب الفيض بحديث عائشة مرفوعا: «فليذهب معه ثلاثة أحجار فإنها تجزئ عنه». على أن مقصود الشارع ومطلوبه هو الإنقاء وإزالة النجاسة ليس بصواب.

أما أولا فلأن حديث عائشة - رضي الله عنها - هذا رواه أبو داود وغيره وفي إسناده مسلم بن قرط قال الذهبي في الميزان: لا يعرف. وقد جنح الحافظ في تهذيبه إلى تضعيفه على ما قاله الألباني في إرواء الغليل.

وأما ثانيا فلأن الحديث - على تقدير صحته نظرا إلى شاهده من حديث أبي أيوب عند الطبراني ذكره الألباني في الإرواء - لا يدل أصلا على أن المطلوب والمقصود هو الإنقاء والقلع وإزالة النجاسة لأن ضمير عنه إنما يرجع إلى الذاهب والمستنجي والمعنى أن الثلاثة تجزئ عنه في أداءه ما أمر به من العدد، وهو أن لا يستنجي بأقل من ثلاثة أحجار على ما في حديث سلمان - رضي الله عنه - ويؤيد هذا المعنى ما في رواية لأحمد في حديث سلمان - رضي الله عنه -: ولا نكتفي

بدون ثلاثة أحجار.

وأما أنها تجزئ عن قلع الخباثة وإزالة النجاسة، وتفيد ذلك فلا دلالة لهذا الحديث عليه كيف وقد قال صاحب الهداية محتجا لقوله: ولو جاوزت النجاسة مخرجها لم يجز إلا الماء: وهذا لأن المسح غير مزيل إلا أنه اكتفي به في موضع الاستنجاء فلا يتعداه. اهـ

فقد علم أن الاستنجاء بالأحجار غير مزيل ولا قالع عند صاحب الهداية ومن تبعه، ويدل عليه أخذهم عفو قدر الدرهم وما دونه من موضع الاستنجاء.

وهذا كله إنما قلناه بالنظر إلى حديث عائشة هذا وإلى قول الحنفية في الاستنجاء وإلا فنحن نقول: إن مقصود الشرع ومطلوبه في باب الاستنجاء هو الإنقاء وقلع النجاسة وإزالتها بالماء أو بالأحجار الثلاثة فما فوقها من الأوتار. ويدل على قولنا هذا أحاديث.

ثانيا: إن صاحب الفيض لم يأت بدليل من الكتاب ولا من السنة يدل على أن مجيء ذكر الثلاثة في حديث عائشة - رضي الله عنها - للذي ذكره وسجله.

ثالثا: إن قوله: في الأحوال كلها. فيه أن بعض المواضع والأحوال لا يطلب فيها الوتر عند الشرع، بل يطلب فيها الشفع عنده كقوله تعالى: ﴿فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا﴾. وكقوله تعالى: ﴿فكفارته إطعام عشرة مساكين﴾ الخ وكقوله تعالى: ﴿يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا﴾. وكقوله تعالى: ﴿تربص أربعة أشهر﴾. وكقوله تعالى: ﴿فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾. وكقوله تعالى: ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾. وكقوله تعالى: ﴿فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين﴾. وكقوله تعالى: ﴿لم يأتوا بأربعة شهداء﴾. وكقوله تعالى: ﴿لولا جاؤا عليه بأربعة شهداء﴾. وكقوله تعالى: ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾. وكقوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم...﴾ وكقوله تعالى: ﴿حين

الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم﴾ . وكقوله تعالى : ﴿ فآخران يقومان مقامهما﴾ . وكقوله تعالى : ﴿يحكم به ذوا عدل منكم﴾ . وكقوله تعالى : ﴿إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله﴾ . وكقوله تعالى : ﴿منها أربعة حرم ذلك الدين القيم﴾ . وكقوله تعالى : ﴿في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾ .

وإنما ذكرنا هذا ومثله مما فيه الإخبار لتعلم أن الوتر كما أنه ليس مطلوبا شرعا في جميع الأحوال والمواضع كذلك ليس مراعى تكوينا في جميع الأحوال والمواضع ، وعليك باستخراج الأمثلة من السنة فإنها مشحونة بما روعي وطلب فيه الشفع لا الوتر ، وقد أقسم الله سبحانه وتعالى بالشفع كما أقسم بالوتر حيث قال : ﴿والشفع والوتر﴾ . فالشرع قد طلب الشفع في بعض الأحوال حينما طلب الوتر في بعضها الأخرى .

رابعا : إن حديث : «إن الله وتر يحب الوتر» . ورد في الاستجمار وورد في صلاة الوتر ، فخصص صاحب الفيض وحزبه الحديث الأول بما فوق الواحد من الأوتار ، والحديث الثاني بالثلاث بدون أي دليل ، فكيف يعترض على تخصيص البيهقي لحديث : «فليوتر» . في الاستجمار بما فوق الثلاثة بحديث سلمان وغيره في إيجاب الثلاثة بقوله : وحينئذ حمل قوله : «فليوتر» . على ما فوق الثلاث ابتداء كما حمله البيهقي إعدام لغرض الشارع الخ ؟

خامسا : إن الإيتار في الاستجمار على تقدير صحة حديث : «من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج» . عند البيهقي على ثلاثة أقسام :

الأول : الإيتار المنهي عنه ، وهو الحجر الواحد ، والدليل عليه حديث سلمان وجابر وعائشة وغيرهم - رضي الله عنهم -

الثاني : الإيتار الواجب ، وهو الاستجمار بثلاثة أحجار للحديث الذي أشرنا

إليه قبل.

الثالث: الإيتار المختار، وهو الإيتار بما فوق الثلاثة من الأوتار لحديث: «فليوتر فمن فعل فقد أحسن» الخ.

وإذا عرفت هذا فاعلم أن قول صاحب الفيض في تعليل قوله: حمل قوله: «فليوتر». على ما فوق الخ: فإنه لم يرد به الثلاث فما فوقه لكونه عددا مخصوصا. خطأ بمرة لا يفيد التعليل:

أما أولا فلأن الإيتار في قوله ﷺ: «فليوتر من فعل» الخ ليس بعدد مخصوص كالثلاثة مثلا، بل هو عدد عام يتناول جميع الأوتار مثل الواحد والثلاثة والخمسة والسبعة.

لا يقال: إن ضمير به في قوله: لم يرد به. يرجع إلى قوله: «فليذهب معه بثلاثة أحجار». لا إلى قوله: «فليوتر من فعل» الخ. لأنا نقول: هذا يأباه سياق الكلام وسباقه ثم الواقع أن البيهقي لم يحمل قوله: «فليذهب معه بثلاثة أحجار». على الثلاثة فما فوقها ولا على ما فوق الثلاثة.

وأما ثانيا فلأن النبي ﷺ قد نهى عن الاستجمار بالحجر والحجرين وأوجب ثلاثة أحجار، فلم يرد النبي ﷺ بقوله: «ومن استجمر فليوتر فمن فعل» الخ إلا ما بعد الثلاثة من الأوتار لأنه هو المختار، أما الواحد فمنهي عنه، وأما الثلاثة فواجبة، فكيف يدخلان في الإيتار المستحب والمختار؟ وإنما المذكور في هذا الحديث هو الإيتار المندوب والمختار بدليل قوله في نفس الحديث: «من فعل» الخ، وليس الإيتار المختار إلا ما بعد الثلاثة من الأوتار، فثبت أن النبي ﷺ قد أراد بقوله: «فليوتر فمن فعل» الخ ما بعد الثلاثة، وهو الذي سجله البيهقي - رحمه الله تعالى -

وأما ثالثا فلأن البيهقي لم يقل: إن النبي ﷺ أراد بقوله: «فليوتر من فعل» الخ الثلاثة فما فوقها. حتى يقول صاحب الفيض: فإنه لم يرد به الثلاث فما فوقه.

وأما رابعا فلأن مخصوصية الثلاثة إن كانت تنفي ما بعدها فإنها تنفي ما قبلها كذلك فلا يجوز الاستنجاء بالحجر الواحد ولا بالحجرين، وصاحب الفيض يجوز بالحجرين وغيره من الحنفية بالواحد أيضا كما يدل عليه كلام صاحب الهداية وصاحب الكنز.

على أن هذا قول بمفهوم العدد، وليس بحجة في أصل قولهم قال صاحب الفيض نفسه في باب يجعل الخ من كتاب العلم: وأثبت الحافظ أنه حكم الواحد أيضا فإن مفهوم العدد لا يعتبر إجماعا، نعم قد يعرض للمتكلم أمر اعتباري في الذهن يكون سببا لذكر العدد المخصوص ولا يكون مدارا للحكم. اهـ (١/ ٢٠٠).

٧٩٣- قال: ثم العجب منهم حيث ورد ذلك العدد بعينه في كثير من الأحكام فلم يروه واجبا، ففي الحديث: «أما الطيب فاغسله عنك ثلاث مرات». قال النووي: إنما أمر به مبالغة في الإزالة فإن حصلت بمرة كفته، وهكذا في غير واحد من المواضع، وهو المتمسك للحنفية في عدد الثلاث للتطهير في النجاسات الغير المرئية الخ (١/ ٢٦٠).

أقول: لكن ورد النهي عن الاكتفاء بأقل من ثلاثة أحجار في الاستجمار ولم يرد النهي في باقي المواضع.

يقول أولا: إن أمره ﷺ بثلاثة أشياء أو بثلاث مرات أو بعدد مخصوص غير الثلاثة يوجب ذلك العدد المأمور به إلا أن تقوم قرينة تدل على أن ذلك الأمر للندب، فإن خالف رجل هذه القاعدة خطأ في موضع أو موضعين أو مواضع فليس من الإنصاف أن يحرض أو يجبر على مخالفتها في سائر المواضع ونحن نلتزم أن غسل الخلوق عن ثياب المحرم ثلاث مرات واجب، وإليه يومي تبويب البخاري على حديث يعلى في كتاب الحج، فلا إشكال ولا إيراد.

ثانيا: قال صاحب الكنز: وغيره - يعني غير المرئي من النجس - بالغسل ثلاثا

والعصر كل مرة . اهـ

وقال صاحب الهداية : وما ليس بمرئي فطهارته أن يغسل حتى يغلب على ظن الغاسل أنه قد طهر لأن التكرار لابد منه للاستخراج ، ولا يقطع بزواله فاعتبر غالب الظن كما في أمر القبلة ، وإنما قدروا بالثلاث لأن غالب الظن يحصل عنده ، فأقيم السبب الظاهر مقامه تيسيرا ، ويتأيد ذلك بحديث المستيقظ من منامه ، ثم لا بد من العصر في كل مرة في ظاهر الرواية لأنه هو المستخرج . اهـ

وحكى عبد الحي اللكنوى في الحاشية عن صاحب مجمع الأنهار قال : قوله : ويتأيد ذلك بحديث المستيقظ الخ فيه كلام لأنه لا وجه للاستدلال بهذا الحديث لأنه يدل على اشتراط الغسل ثلاثا عند توهم النجاسة فعند التحقق ينبغي الزيادة احتياطا . اهـ

هذا والحديث الذي جعله صاحب الفيض متمسك الحنفية في عدد الثلاث الخ ليس فيه اشتراط الغسل عند توهم النجاسة أيضا فإن الطيب الذي كان بالرجل كان طاهرا ، وإنما أمره ﷺ بغسله عنه ثلاثا لأجل الإحرام ، لا لأجل النجاسة ، وهل في العقل أن يقاس النجس على الطاهر ويعطى حكمه ؟ وكون النجس غير مرئي لا يجعله طاهرا غير نجس ، وتطيب المحرم بطيب طاهر لا يصيره نجسا .

ثم كلام صاحب الهداية صريح في أن المعتبر عندهم بغلبة الظن ، وهي تحصل عند الثلاث ، وكلام صاحب الفيض واضح في أن ثلاثة أحجار تجزئ عن القلع وإزالة النجاسة في الأغلب ، فينبغي له أن يعتبر بالثلاث في النجس المرئي أيضا .

والعجب من هؤلاء القوم أنهم اعتبروا عدد الثلاث فيما لم يرد فيه نص بالثلاث وهو تطهير النجس الغير المرئي ، ولم يعتبروا عدد الثلاث فيما ورد فيه النص بالثلاث وهو الاستنجاء بالأحجار .

ثالثا : إن قوله : وأما في المرئية الخ ظاهره أنه يكفي عندهم إزالتها كلها ، وليس

هذا مذهبا لهم، وإنما مذهبهم أنه يكفي إزالة أكثر من قدر الدرهم قال صاحب الكنز في بيان الاستنجاء: وغسله بالماء أحب، ويجب إن جاوز النجس المخرج، ويعتبر القدر المانع وراء موضع الاستنجاء. اهـ وعبارة قدر الدرهم في كتبهم صريحة في أن كفاية إزالة أكثر من قدر الدرهم تعم عندهم المرئي وغيره.

٧٩٤- قال: وبعبارة أخرى أن الشريعة إذا وردت بالإيتار أعلنت معه بالاختيار وقالت: «من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج». وإذا وردت بالتثليث ذكرت معه الإجزاء والاكتفاء، وهو قوله: «فإنها تجزئ عنه». فخرج أن التثليث أيضا مستحب الخ (١/ ٢٦٠).

أقول: ويرد عليه ما في بعض الاحاديث من النهي عن الأستنجاء بأقل من ثلاثة أحجار، رواه مسلم.

يقول أولا: قد علمت أن زيادة: «من فعل فقد أحسن» الخ ليست بثابتة، وعليه بناء اختيار الإيتار عنده، فالإيتار هنا ليس بمختار، بل قد ثبت وجوبه بالمرفوع من الأخبار ففي الصحيحين عن أبي هريرة مرفوعا: «ومن استجمر فليوتر».

فقوله: إذا وردت بالإيتار الخ ليس بصواب.

ثانيا: قد تقدم أن الشرع قد نهى عن الاستنجاء بأقل من ثلاثة أحجار، وأمر بثلاثة أحجار، وبالإيتار في الاستجمار، فتبين من ملاحظة هذا النهي وهذا الأمر أن المراد بالإجزاء والاكتفاء الواردين في بعض الأحاديث هو الإجزاء عن المفروض والاكتفاء به لا ما ذهب إليه صاحب الفيض، فخرج وحصل وثبت أن التثليث أدنى واجب ومفروض في الاستجمار.

فقوله: فخرج أن التثليث أيضا مستحب كاستحباب الإيتار الخ خطأ مبني على تطبيق النصوص على المذهب والرأي بصرفها عن الحقائق من غير دليل وبرهان، وهذا والله هو الخطر العظيم الذي قد وقع فيه أهل الرأي والتقليد.

٧٩٥- قال: وقال الخطابي: الركس من رجع من حالة الطهارة إلى حالة النجاسة وفي رواية: ركيس. فعيل بمعنى مفعول فإذن هو وصف لا حكم وترجمته (يهرا هوا) ومآله إلى النجاسة، وعلى هذا يدور الحكم على هذا الوصف فكل ما يكون ركسا يكون نجسا الخ (١/ ٢٦١).

أقول: هذا ليس بصحيح على الإطلاق، فإن الاستحالة لا تنجس عند أحد إلا إذا استحال إلى نجس.

يقول أولا: قال الحافظ بعد نقل كلام الخطابي: والأولى أن يقال: رد من حالة الطعام إلى حالة الروث. اهـ ولفظ الخطابي على ما في الفتح: الركس الرجيع رد من حالة الخ لا ما ذكره صاحب الفيض: الركس من رجع من حالة الخ، ويعضد ما قاله الحافظ أن ركس يركس في اللغة بمعنى رد يرد، ولم يؤخذ في مفهومه النجاسة ولا الطهارة، والحق أن الركس هنا بمعنى الرجس.

ثانيا: إني لم أقف حتى الآن على رواية ركيس، ولم يحلها صاحب الفيض على كتاب حتى تفتش فيه.

ثالثا: إن قوله: وصف لا حكم. ليس له ههنا معنى يعتد به لأن كلا من الركس والرجس وصف، وههنا حكم أيضا.

رابعا: إن مدار قوله: ومآله إلى النجاسة وعلى هذا الخ قول الخطابي وغيره، وقد علمت ضعفه، وقد وقع في سنن ابن ماجه وبعض نسخ الترمذي: رجس. بدل ركس، وقال صاحب القاموس: الركس بالكسر الرجس. اهـ وهذا كله يعضد ويؤكد ضعف قول الخطابي وغيره، فلا يكون كل ركس نجسا، فلا يكون الحديث حجة لهم على نجاسة الأزبال مطلقا ولا مقيدا.

خامسا: إن قوله: لأنا علمنا العلة من جهة الشرع الخ فيه أنكم ما علمتم العلة من جهة الشرع، وإنما علمتموها من جهة الخطابي وغيره، فإنهم هم الذين قالوا:

الركس الرجيع رد من حالة الطهارة إلى حالة النجاسة. ولم يقله رسول الله ﷺ وإنما قال رسول الله ﷺ: «هذا ركس». وبناء استدلاله هذا على أن الركس أخذ في مفهومه النجاسة، وقد رأيت ضعفه.

سادسا: إن لفظة لعل في قوله: ولعل الرجس رواية بالمعنى الخ تدل على أن ليس عنده علم بأن الرجس رواية بالمعنى لاحتمال العكس، ثم الرجس ليس مآل الركس، بل هو عين الركس، وإلا لم يكن رواية بالمعنى لأن الركس ومآله ليسا بمعنى، فالتقريب في قوله: لأن مآل الركس هو الرجس. ليس بتام.

سابعا: إن قوله: ثم إن قلنا: إن الرجس أيضا وصف بمعنى (پليدي) الخ فيه أن الرجس وصف لكنه ليس بمعنى النجس قال العيني: وفي العباب الركس فعل بمعنى مفعول كما أن الرجيع من رجعته، والرجس بالكسر والرجس بالتحريك والرجس مثال كتف القذر. اهـ

وقال في القاموس: والرجس بالكسر القذر ويحرك وتفتح الراء وتكسر الجيم والمأثم وكل ما استقذر من العمل والعمل المؤدي إلى العذاب والشك والعقاب والغضب. اهـ

وعلى تقدير أن يكون معناه النجس ترجمته بلغتنا بپليدي ليست بصواب لأن معنى النجس في لغتنا پليد، لا پليدي، وإنما الپليدي معنى النجاسة.

ثامنا: قد تبين مما تقدم أن الركس والرجس كلاهما لا يفيد الحنفية إذ ليس واحد منهما بمعنى النجس، وعلى تقدير التسليم فإنما يثبت به نجاسة روث الحمار فقط لأن الروثة التي جاء بها ابن مسعود - رضي الله عنه - كانت روثة حمار كما سيأتي - إن شاء الله تعالى -

تنبيهان

الأول: قال الحافظ في شرح الباب، وفي رواية الترمذي: «هذا ركس» يعني نجسا. اهـ قلت: بين يدي في هذه الساعة نسختان من جامع الترمذي في إحداهما: «إنها ركس». وفي الأخرى: «إنها الرجس». وأراها خطأ فإنه قد كتب في ضبط اللفظ بين السطور ما نصه: بكسر الراء الرجس. اهـ فإن هذا يدل على أن ما في المتن هو الركس، وليس في واحدة منهما: يعني نجسا. ولم أقف على رواية الترمذي: هذا ركس يعني نجسا.

ولعل بعض شراح الترمذي قاله من عند نفسه تفسيرا، فظنه الحافظ رواية للترمذي أو فسره هو من عند نفسه، والتفسير ليس بصحيح كما تقدم تفصيله، وإنما رواية الترمذي: «هذه ركس». أو: «إنها ركس». بدون: يعني نجسا.

الثاني: قال الشوكاني في نيل الأوطار: وفي القاموس: الركس رد الشيء مقلوبا، وقلب أوله على آخره، وشد الركاس وهو حبل يشد في خطم الجمل إلى رسغ يديه فيضيق عليه، فيبقى رأسه معلقا، وبالكسر النجس. انتهى ولقد تقدم أن صاحب القاموس قال: وبالكسر الرجس. فحصحص أن تفسير الركس بالنجس خطأ، فتنبه ولا تكن من الغافلين.

٧٩٦- قال: وفي رواية ابن خزيمة أنها كانت روثة حمار ونقله الشوكاني في النيل وسهى فيه حيث جعله مرفوعا فلا يبقى حجة لنا.... إلى قوله: لا تعليل من النبي ﷺ. اهـ (١/ ٢٦١).

أقول: والاستدلال بها لا يتوقف على إثبات رفعها لأن الراوي الآتي بالأحجار أعرف بما أتى به، فصح الاستدلال إلا أن يقال: إن هذه اللفظة ليست ثابتة عن عبد الله أيضا.

يقول أولا: قال ابن خزيمة في صحيحه الجزء الأول منه باب إعداد الأحجار

للاستنجاء عند إتيان الغائط : ثنا أبو عبد الله بن سعيد الأشج حدثنا زياد بن الحسن ابن فرات عن أبيه عن جده عن عبد الرحمن بن الأسود عن علقمة عن عبد الله قال : أراد النبي ﷺ أن يتبرز فقال : « ائتني بثلاثة أحجار » . فوجدت له حجرين وروثة حمار ، فأمسك الحجرين وطرح الروثة ، وقال : «هي رجس» . اهـ

وقد نقل العيني رواية ابن خزيمة هذه في عمدة القاري وقال : قال ابن خزيمة : حدثنا أبو سعيد الأشج . مثله وقد سقط لفظ : سعيد . بين أبو وعبد الله من نسخة ابن خزيمة المطبوعة ، فالصواب : ثنا أبو سعيد عبد الله بن سعيد الأشج الخ

ورواية ابن خزيمة هذه صريحة في أن قائل : فوجدت له حجرين وروثة حمار . هو عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - وصريحة أيضا في أن الروثة التي أتى بها ابن مسعود النبي ﷺ ، فقال النبي ﷺ فيها : «هي رجس» . كانت روثة حمار .

ثانيا : قال الحافظ : قوله : فأخذت روثة . زاد ابن خزيمة في رواية له في هذا الحديث أنها كانت روثة حمار . اهـ وقال الشوكاني في النيل باب الرخصة في بول ما يؤكل لحمه : ولكنه زاد ابن خزيمة في روايته «أنها ركس» أنها روثة حمار . اهـ

ففهم صاحب الفيض أن الشوكاني جعل لفظ : أنها روثة حمار . مرفوعا كلفظ : «أنها ركس» . إذ ذكر الأول بعد الثاني ، وأخطأ في ذلك الفهم لأن الشوكاني لم يجعله مرفوعا وإنما مراده : زاد ابن خزيمة في روايته «أنهاركس» أى في حديث «أنهاركس» : أنها روثة حمار . فلفظ : «أنهاركس» . مفعول لروايته أو بدل ويحتمل أن تكون العبارة في الأصل : في رواية «أنهاركس» . بالإضافة ، ولفظ : أنها روثة حمار . مفعول لزاد .

والدليل على هذا أن الشوكاني نفسه قال بعد ذلك في باب ما لا يستنجى به لنجاسته : قوله : فأخذت روثة . زاد ابن خزيمة في رواية في هذا الحديث أنها كانت

روثة حمار. اهـ فقال هنا ما قاله الحافظ لفظا بلفظ، ولفظ الحافظ يدل على أن: أنها كانت روثة حمار. من جهة الراوي أي عبد الله بن مسعود كما اعترف به صاحب الفيض نفسه، فلفظ الشوكاني في باب ما لا يستنجى الخ أيضا يدل على أن: أنها كانت روثة حمار. أو: أنها روثة حمار. من جهة الراوي الصحابي الآتي بها - رضي الله عنه -

ثم اعلم أن الحافظ والشوكاني لم يردا أن لفظ: إنها كانت روثة حمار. لفظ عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - في رواية ابن خزيمة تلك، وإنما أرادا أن رواية ابن خزيمة تلك تدل على أن الروثة التي جاء بها ابن مسعود إلى النبي ﷺ فألقاها وطرحها كانت روثة حمار، ولا ريب أن قول ابن مسعود في حديث ابن خزيمة ذلك: فوجدت له حجرين وروثة حمار الخ نص صريح في أنها كانت روثة حمار.

ثالثا: لا ريب أن ذكر الراوي الصحابي الذي هو ابن أم عبد في تلك القصة أن الروثة التي جاء بها هو كانت روثة حمار بيان للواقعة، وليس بتعليل لا منه ولا من النبي ﷺ، ولم يذهب إلى أنه تعليل أحد فيما أعلم.

وأما قول النبي ﷺ حين ألقى الروثة التي جاء بها ابن مسعود وطرحها: «هذا ركس». في رواية البخاري. و: «إنها ركس». في رواية الترمذي فتعليل منه - ﷺ - حقا، وحكم منه - ﷺ - على روثة حمار بأنها ركس، لا على جميع الأرواث والأزبال، فتدبر المقال حتى تقف على حقيقة الحال.

٧٩٧- **قال المحشي:** واعلم أن نيل الأوطار مأخوذ من أربعة كتب: فتح الباري وتلخيص الحبير ومجمع الزوائد وشرح الترمذي للعراقي، وقد استفاد شيئا من الرضي وقد وافقنا في المسألة ابن حزم وقد عرف منه أن قلمه كسيف الحجاج الخ (١/ ٢٦١).

يقول أولا: إن العيان يكذب البيان، ولا يخفى هذا على من طالع نيل

الأوطار مطالعة ممعنة. على أن كون كتاب مأخوذا من كتب ليس بعيب ولا نقص، ولا سيما في العلوم المنقولة ألا ترى أن هذه الأمالي التي نحن بصدد نقدها مأخوذة من عدة كتب، ثم مصادر هذه الأمالي ومراجعها ليست بأكثر من مراجع نيل الأوطار ومصادره، بل ولا تساويها، وإن تحقيق صاحب الفيض في المسائل الحديثية والأصولية والفقهية وغير ذلك ليس بأتقن ولا أعمق ولا أشمخ من تحقيق صاحب نيل الأوطار، بل ولا مثله، والنسبة بينهما هي النسبة بين المجتهد والمقلد، فعليك أن تدرس كتاب نيل الأوطار ولو مرة، وقد سمعنا شيخنا الإمام الحافظ الكوندلوي مرارا أن من درس فتح الباري لابن حجر ونيل الأوطار للشوكاني والمحلى لابن حزم ووعاها يصير محدثا وفقيها، ونابغا من بين أقرانه نبيها.

ثانيا: إن صاحب الفيض قد ذكر في شرح الحديث بزعمه هنا مسألتين الأولى مسألة التثليث والإيتار في الاستجمار، وذهب هو إلى أنهما ليسا بواجبين. والثانية مسألة طهارة الأزبال ونجاستها وذهب هو إلى نجاستها.

ولا ريب أن ابن حزم وافق الحنفية في المسألة الثانية كما لا ريب أنه قد خالفهم في المسألة الأولى، فقد قال في المحلى: وتطهير القبل والدبر من البول والغائط والدم من الرجل والمرأة لا يكون إلا بالماء حتى يزول الأثر أو بثلاثة أحجار متغايرة فإن لم ينق فعلى الوتر أبدا يزيد كذلك حتى ينقي لا أقل من ذلك الخ.

ثم قال ابن حزم بعد إيراد حديث سلمان في النهي عن الاكتفاء بأقل من ثلاثة أحجار، وحديث أبي هريرة مرفوعا: «إذا استجمرت فأوتر». وغيرهما: وقال أبو حنيفة ومالك: بأي شيء استنجى دون عدد فأنقى أجزأه. وهذا خلاف ما أمر به رسول الله ﷺ لأنه نهى أن يكتفي أحد بدون ثلاثة أحجار وأمر بالوتر في الاستجمار.

ثم قال بعد تضعيف حديث: «من استجمر فليوتر من فعل فقد أحسن ومن لا

فلا حرج» : فإن ذكروا حديث ابن مسعود أن النبي ﷺ قال له : ابعني أحجارا فأتيته بحجرين وروثة ، فأخذ الحجرين وألقى الروثة وقال : «إنهاركس» . فهذا لا حجة فيه لأنه ايس في الحديث أنه عليه السلام اكتفى بالحجرين ، وقد صح أمره عليه السلام له بأن يأتيه بأحجار ، فالأمر باق لازم لا بد من إبقاءه . على أن هذا الحديث قد قيل فيه : إن أبا إسحاق دلسه . وقد رويناه من طريق أبى إسحاق عن علقمة وفيه : «ابغنى ثالثا» . انتهى كلام ابن حزم .

وأبو إسحاق لم يدلس هذا الحديث قال البخاري في هذا الباب : وقال إبراهيم ابن يوسف عن أبيه عن أبي إسحاق حدثني عبد الرحمن . اهـ

فإن كان لموافقة ابن حزم للحنفية في المسألة الثانية وزن ما فلأن يكون لمخالفته لهم في المسألة الأولى أوزان ثقيلة أحق وأولى لأن لمخالفته هذه لهم مستندا في الشرع ولا مستند فيه يعتد به لموافقته لهم تلك .

ثم أنه إذا كان قلم ابن حزم عنده كسيف الحجاج لم يبق لموافقة ابن حزم ولا لمخالفته معنى يعبأ به ، ولا سيما عند من لا يعدون الظاهرية من أهل الإجماع ، ولا يقيمون لأقوالهم وزنا لا في الخلاف ولا في الوفاق وأنت خبير بأن الحجة في الكتاب والسنة ، لا في قول أحد وفعله ، ولا في وفاقه وخلافه .

(باب الوضوء ثلاثا ثلاثا)

٧٩٨- قال: ولعل الصحابة - رضي الله تعالى عنهم- اختلفوا في بعض صفات وضوء النبي ﷺ في زمن عثمان وعلي - رضي الله عنهما - فاحتاجا إلى إراءة صفة وضوءه ﷺ، وظاهر حديثهما الفصل كما هو مذهب الحنفية . اهـ (١/ ٢٦٢) .

يقول أولا : لم أقف في سياق حديث عثمان وعلي - رضي الله عنهما - على ما يدل أن بيانهما لحديث صفة الوضوء كان لأجل اختلاف الصحابة - رضي الله

عنهم- في بعض صفات الوضوء.

والسبب أن الصحابة - رضي الله عنهم - كانوا مولعين بتعليم الدين وتبليغه كيف لا وقد قال النبي ﷺ: «بلغوا عني ولو آية». وقال: «وليبلغ الشاهد الغائب».

وقد ورد في حديث عثمان المخرج عند المصنف في الباب: عن حمران فلما توضأ عثمان قال: ألا أحدثكم حديثا لولا آية ما حدثتكموه سمعت النبي ﷺ. الحديث وأخرجه مسلم أيضا، فقد علم أن الصحابة كانوا يخبرون الناس بأحاديث رسول الله ﷺ خشية كتمان العلم والدين لو لم يخبروا.

ويؤيد ما قلنا حديث سفيان عن أبي النضر عن أبي أنس أن عثمان توضأ بالمقاعد فقال: ألا أريكم وضوء رسول الله ﷺ؟ ثم توضأ ثلاثا ثلاثا. وزاد قتيبة في روايته: قال سفيان قال أبو النضر عن أبي أنس قال: وعنده رجال من أصحاب رسول الله ﷺ. أخرجه مسلم.

وقال النووي في شرحه: وقد جاء في رواية رواها البيهقي وغيره أن عثمان - رضي الله عنه - توضأ ثلاثا ثم قال لأصحاب رسول الله ﷺ: هل رأيتم رسول الله ﷺ فعل هذا؟ قالوا: نعم. اهـ فالصحابة الذين كانوا حضروا حين ذاك قد وافقوا عثمان وصدقوه، وما خالفوه ولا اختلفوا.

هذا كان في حديث عثمان، والسبب في حديث علي هو التعليم والتبليغ أيضا، فقد أخرج أبو داود عن عبد خير قال: أتانا علي وقد صلى، فدعا بطهور، فقلنا: ما يصنع بالطهور وقد صلى؟ ما يريد إلا ليعلمنا فأتي بإناء فيه ماء. الحديث، وفي آخره: ثم قال - أى علي - من سره أن يعلم وضوء رسول الله ﷺ فهو هذا.

وأخرج أبو داود عن زر بن حبيش أنه سمع عليا وسئل عن وضوء رسول الله ﷺ. الحديث، فدل هذا على أن تعليم علي أصحابه وضوء رسول الله ﷺ كان بعد

سؤالهم عنه.

وأخرج أبو داود عن ابن عباس قال: دخل علي علي يعني ابن أبي طالب وقد أهراق الماء، فدعا بوضوء، فأتيناه بتور فيه ماء حتى وضعناه بين يديه، فقال: يا ابن عباس ألا أريك كيف كان يتوضأ رسول الله ﷺ؟ قلت: بلى. قال: فأصغى الإناء على يده. الحديث.

فقد ثبت أن سبب إراءة عثمان وعلي - رضي الله عنهما - كيفية وضوء رسول الله ﷺ للناس ما ذكرنا، لا اختلاف الصحابة - رضي الله عنهم - في بعض صفات وضوء رسول الله ﷺ كما ترجى صاحب الفيض. وعلى تقدير التسليم لا معنى لتخصيص الاختلاف بالصحابة، فلم لا يجوز أن يقال مشيا على طريقه: لعل التابعين أو التابعين والصحابة اختلفوا الخ.

ثانيا: إن قوله: وظاهر حديثهما الفصل الخ غير ظاهر فإن أكثر رواة حديثهما ذكروا المضمضة والاستنشاق بالواو التي هي لمطلق الجمع، بل سياق شعبة لحديث عبد خير عند أبي داود نص في الوصل قال: رأيت عليا أتي بكرسي فقعد عليه ثم أتي بكوز من ماء فغسل يده ثلاثا، ثم تمضمض مع الاستنشاق بماء واحد. وذكر الحديث.

وكون شعبة أخطأ في اسم شيخه واسم أبيه لأنه قال: سمعت مالك بن عرفطة. وإنما هو خالد بن علقمة لا يقتضي شذوذ السياق فإنه لم يرو شيئا منه منافيا لما رواه أصحابه الثقات الأثبات.

٧٩٩- قال: قوله: ثم صلى ركعتين. أى تحية الوضوء. اهـ (١/ ٢٦٢).

يقول: إن هاتين الركعتين تعمان المفروضتين والمسنونتين والمتطوعتين اللتين تكونان عقب الوضوء، فركعتا الوضوء ليستا بمستقلتين كما يزعمه كثير من الناس.

٨٠٠- قال: قال بعضهم: إن المراد بتحديث النفس هو ما كان له فيه دخل

واختيار فالخواطر غير المكتسبة تبقى خارجة، وصاحبها يكون مشمولا في قضية الحديث. قلت: لا حاجة إليه وليكن النفي عاما كما في الحديث وإن كان أمرا عسيرا الخ (١/ ٢٦٢).

يقول: قال العيني: التحقيق فيه أن حديث النفس قسمان ما يهجم عليها ويتعذر دفعها، وما يسترسل معها ويمكن قطعه، فيحمل الحديث عليه دون الأول لعسر اعتباره وقوله: يحدث. من باب التفعيل، وهو يقتضي التكسب من أحاديث النفس، ودفع هذا ممكن وأما ما يهجم من الخطرات والوساوس فإنه يتعذر دفعه، فيعفى عنه.

ونقل القاضي عياض عن بعضهم أن المراد من لم يحصل له حديث النفس أصلا ورأسا، ورده النووي فقال: الصواب حصول هذه الفضيلة مع طريان الخواطر العارضة الغير المستقرة. ثم حديث النفس يعم الخواطر الدنيوية والأخروية، والحديث محمول على المعلق بالدنيا فقط. انتهى كلام العيني.

وانتفاء البأس على تقدير تسليمه لا يثبت مدعى صاحب الفيض، ثم الشرع قد ورد فيه النهي عن تشديد المرء على نفسه في أمر النوافل. ومع قطع النظر عن هذا كله فبناء كلامه هذا على حمل قوله ﷺ: «ثم صلى ركعتين». على النافلة، وقد عرفت أنه يتناول الفرض والنفل.

٨٠١- قال: قوله: «غفرله». وأطلقه المتقدمون، وفصل فيه المتأخرون. اهـ (١/ ٢٦٢).

يقول: إن ما قاله صاحب الفيض لم يثبت في الواقع. مع أن حديث عثمان هذا قد وقع في بعض طرقه عند مسلم ما يدل على أن النبي ﷺ أراد بقوله هذا غير الكبائر.

قال مسلم: حدثنا عبد بن حميد وحجاج بن الشاعر كلاهما عن أبي الوليد قال

عبد: حدثني أبو الوليد قال: نا إسحاق بن سعيد بن عمرو بن سعيد بن العاص قال: حدثني أبي عن أبيه قال: كنت عند عثمان فدعا بطهور فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ما من امرئ مسلم تحضره صلاة مكتوبة، فيحسن وضوءها وخشوعها وركوعها إلا كانت كفارة لما قبلها من الذنوب ما لم تؤت كبيرة، وذلك الدهر كله. اهـ

وقد أشار الحافظ والعيني كلاهما إلى هذه الرواية قال الحافظ: قوله: «من ذنبه». ظاهره يعم الكبائر والصغائر لكن العلماء خصوه بالصغائر لوروده مقيدا باستثناء الكبائر في غير هذه الرواية. وقال العيني: يعني من الصغائر دون الكبائر كذا هو مبين في مسلم وظاهر الحديث يعم جميع الذنوب ولكنه خص بالصغائر. اهـ

هذا ولم يشر الحافظ ولا العيني ههنا إلى اختلاف أهل العلم في الباب، ولا إلى إطلاق المتقدمين، ولا إلى تفصيل المتأخرين.

٨٠٢- قال: قوله: «ما بينه» الخ. وعند مسلم «إلى صلاة أخرى»، وعند المصنف - رحمه الله تعالى - في كتاب الرقاق (٢/ ٩٥٢) عن عثمان -رضي الله عنه - في آخره قوله: « فلا تغتروا »- إلى قوله: فإذن هذا الحديث أيضا في فواضل الأعمال، لا في فرائضها. اهـ (١/ ٢٦٢).

أقول: وفي الفتح: ووقع في رواية المصنف في الرقاق في آخر هذا الحديث: قال النبي ﷺ: «لا تغتروا».

يقول أولا: ليس عند مسلم: «إلى صلاة أخرى». وإنما عنده: «ما بينه وبين الصلاة التي تليها».

ثانيا: إن ما ذكره صاحب الفيض قبل قوله: فإذن هذا الخ لا يدل صراحة ولا التزاما على أن حديث عثمان - رضي الله عنه - هذا في النوافل دون الفرائض.

ثالثا: إن قوله: أيضا. يدل على أن هذا الحديث غير الحديث الأول، والأمر

ليس كذلك فإن الحديث حديث عثمان - رضي الله عنه - أخرجه المصنف في الباب بإسنادين :

الأول : عبد العزيز بن عبد الله الأويسي قال : حدثني إبراهيم بن سعد عن ابن شهاب أن عطاء بن يزيد أخبره أن حمران مولى عثمان أخبره أنه رآى عثمان .

والثاني : عبد العزيز بن عبد الله الأويسي عن إبراهيم قال : قال صالح بن كيسان : قال ابن شهاب : ولكن عروة يحدث عن حمران فلما توضأ عثمان . الحديث بغير لفظ عطاء بن يزيد .

وسياق عروة ظاهر في الفريضة ، ولفظ مسلم : «ما بينه وبين الصلاة التي تليها» . أظهر فيها ، وقد تقدم التصريح بالمكتوبة في طريق لحديث عثمان عند مسلم ، وقال الحافظ والعيني : قوله : «ويصلي الصلاة» . أي المكتوبة وفي رواية لمسلم : «فيصلي هذه الصلوات الخمس» . واللفظ للحافظ .

هذا إن جعلا حديثا واحدا . وإن جعلا حديثين كما جنح إليه بعض أهل العلم فالحديث الثاني من حديثي الباب في الفريضة لما ذكرنا ، والأول منهما يعم الفريضة والنافلة قال النووي في شرح الحديث الأول : ولو صلى فريضة أو نافلة مقصودة حصلت له هذه الفضيلة كما تحصل تحية المسجد بذلك . اهـ فقوله : لا في فرائضها . خطأ بمرة على كل تقدير .

رابعا : إن المقابلة بين الفواضل والفرائض ليست على ما ينبغي .

(باب الاستنثار في الوضوء)

يقول: قوله ﷺ : «من توضأ فليستنثر» . يوجب الاستنثار في الوضوء قال العيني في فصل استنباط الأحكام : الأول فيه مطلوبية الاستنثار في الوضوء ، والإجماع قائم على عدم وجوبه . اهـ

والعجب أن العيني ادعى الإجماع أولا ، ثم نقل هو نفسه في الفصل ذاته كلام

ابن بطال: الاستنثار هو دفع الماء الحاصل في الأنف بالاستنشاق، ولم يذكر ههنا الاستنشاق لأن ذكره الاستنثار دليل عليه إذ لا يكون إلا منه، وقد أوجب بعض العلماء الاستنثار بظاهر الحديث، وحمل أكثرهم على الندب. اهـ فكيف تستقيم دعوى الإجماع؟

والحق وجوب الاستنثار للحديث المخرج في الباب، وغيره في غيره، ولا صارف للأمر عن حقيقته، ومقتضى قاعدة الحنفية وجوب الاستنثار في الوضوء لكنهم لم يقولوا به إلا من شاء الله، وصاحب الفيض لم يذكر في الباب حكم الاستنثار أصلا، فطوى بيانه ومضى.

(باب الاستجمار وترا)

٨٠٣- قال: فلو أنقى بالرابعة يستعمل الخامسة استحبابا تحصيلا للإيتار. اهـ (١/ ٢٦٣).

يقول: لو حصل الإنقاء بالحجر الرابع فعليه أن يستعمل الخامس وجوبا ليحصل الائتمار بأمر النبي ﷺ أمته بالإيتار في الاستجمار، ولم يوجد ما يصرف هذا الأمر عن حقيقته، وقد تقدمت المسألة تفصيلا في باب لا يستنجى بروث.

٨٠٤- قال: فالحديث وإن كان من باب المياه إلا أنه ينجر حكمه إلى باب الوضوء أيضا. اهـ (١/ ٢٦٣).

يقول أولا: إن لفظ حديث الباب: «وإذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها في وضوءه». الحديث يشعر بأنه وارد في شأن الماء الذي يتوضأ به.

ثانيا: إن الغسل المذكور في حديث الباب، والغسل قبل الوضوء أي في ابتداء الوضوء يفترقان من وجوه:

الأول: إن هذا الغسل مختص بالاستيقاظ من النوم.

والثاني: أنه مختص بإدخالها في الإناء أو الماء.

والثالث : أنه مختص بيد واحدة بخلاف الغسل في مبدء الوضوء فإنه لا يختص بالاستيقاظ ولا بالإدخال ولا باليد الواحدة .

والرابع : أن هذا الغسل مفروض، وغسل الكفين في مبدء الوضوء ليس بمفروض .

فقوله : ينجر حكمه إلى باب الوضوء أيضا . ليس على إطلاقه يدل عليه قوله قبيل : بقي الغسل قبل الوضوء، فيكون من باب الأولى الخ وحينئذ ينتفي الانجرار الذي ذهب إليه صاحب الفيض كما أشرنا إليه من قبل .

٨٠٥- قال: وأمر التثليث عندنا في النجاسات الغير المرئية خاصة لحصول غلبة الظن بعده بالتطهير، وهذا الحديث وأمثاله هو المتمسك في هذا الباب، وعند الترمذي «فلا يدخل يده في الإناء حتى يفرغ عليها مرتين أو ثلاثا» الخ (١/ ٢٦٣- ٢٦٤).

يقول أولا : إن لنا أن ننقل هنا مذهب الحنفية في تطهير النجاسات الغير المرئية ليظهر لك هل لهم في حديث الباب متمسك أو لا ؟ فاستمع أن صاحب الكنز منهم قال : وغيره - يعني النجس الغير المرئي- بالغسل ثلاثا والعصر كل مرة وبتثليث الجفاف فيما لا ينعصر . اهـ

ثانيا : إن الحديث ليس فيه ما يدل أن الأمر بغسل اليد قبل إدخالها الإناء لتوهم النجاسة أو احتمالها، ولم يثبت أن سبب ورود الحديث : أنهم كانوا يستنجون بالأحجار والبلاد حارة فإذا نام.... إلى آخر ما نقل المحشي هنا، فكيف يكون الحديث متمسكا للحنفية في أمر التثليث في النجاسة الغير المرئية .

ثالثا : إنا سلمنا متنزلين أن علة الأمر بالغسل هي النجاسة الموهومة أو المحتملة كما هو رأي صاحب الفيض لكن نقول : إن أمر التثليث في النجاسة الغير المرئية عند الحنفية ليس في الموهومة أو المحتملة منها، بل في المتيقنة منها، ومعلوم أن

جعل المتيقنة في حكم الموهومة أو المحتملة قياس مع الفارق .

رابعا : إن سياق الحديث عند الترمذي يدل على أن الأمر بالغسل قبل الإدخال لا يوجب التثليث ، وتثليث الغسل في النجس الغير المرئي واجب عند الحنفية ولو لتحصيل غلبة الظن ، والتمسك بغير الموجب على الواجب ليس بذاك ، وكذا قياس الواجب على غيره لإثبات الوجوب .

خامسا : إن أعجب من هذا كله أن جعل صاحب الفيض حديث : «أما الطيب فاغسله عنك ثلاث مرات» . متمسكا للحنفية في عدد الثلاث في النجاسات الغير المرئية (١/ ٢٦٠) فإن فيه قياس النجس على الطاهر المتيقن .

سادسا : إنه ليس في حديث الباب ولا في حديث غسل المحرم الطيب عن ثوبه العصر ولا التجفيف كل مرة ولا بعض مرة ، فما متمسكهم في ذلك من الكتاب والسنة ؟

٨٠٦- قال: إن الماء يتنجس بالتغير إجماعا ، وهو مذهب مالك - رحمه الله تعالى - بدون فصل بين القليل والكثير ، وعنه روايات أخرى ، وعند الشافعي - رحمه الله تعالى - إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث وإلا تنجس ؛ وهو الفاصل عنده بين القليل والكثير ، وعندنا الأمر مفوض إلى رأي المبتلى به الخ (١/ ٢٦٤) .

أقول: إن قوله : إن الماء يتنجس بالتغير إجماعا . فيه نظر .

يقول أولا : إن ابن حزم ومن وافقه قد ذهبوا إلى أن الماء لا ينجس ولا ينجسه شيء وإن تغير واحد من أوصافه الثلاثة أو اثنان منها أو الثلاثة جميعا قليلا كان الماء أو كثيرا ، جاريا حقيقة أو حكما كان أو راكدا إلا ما استثناه النص ، وهو الماء الذي ولغ فيه الكلب مطلقا ، والماء الراكد الذي بال فيه الإنسان .

قال ابن حزم في المحلى بعد ذكر حديث بئر بضاعة : الماء لا ينجسه شيء .

وقال بعد بيان حديث : «وجعلت تربتها طهورا إذا لم نجد الماء» : فعم - عليه السلام -

- كل ماء ولم يخص ماء من ماء .

فقالوا : فإنكم تقولون : إن الماء إذا ظهرت فيه النجاسة فغيرت لونه وطعمه وريحه فإنه ينجس ، فقد خالفتم هذين الخبرين .

قلنا معاذ الله من هذا أن نقوله ، بل الماء لا ينجس أصلا ، ولكنه طاهر بحسبه لو أمكننا تخليصه من جملة المحرم علينا لاستعملناه ، ولكنا لما لم نقدر على الوصول إلى استعماله كما أمرنا سقط عنا حكمه . اهـ

ثم قال ابن حزم بعد أسطر : وقد روينا من طريق قتادة أن ابن مسعود قال : لو اختلط الماء بالدم لكان الماء طهورا . اهـ وهذا مما أشار إليه شيخنا - حفظه الله تعالى - بقوله : إن قوله : إن الماء يتنجس بالتغير إجماعا . فيه نظر .

وقال الكاساني الحنفي في بدائع الصنائع : وإن كان راكدا فقد اختلف فيه قال أصحاب الظواهر : إن الماء لا ينجس بوقوع النجاسة فيه أصلا سواء كان جاريا أو راكدا ، وسواء كان قليلا أو كثيرا تغير لونه أو طعمه أو ريحه أو لم يتغير . اهـ

وقال اللكنوى الحنفي في التعليق الممجد : المذاهب في هذا الباب خمسة عشر . الأول مذهب الظاهرية أن الماء لا يتنجس مطلقا وإن تغير لونه أو طعمه أو ريحه الخ

وقال صاحب الفيض نفسه في العرف الشذي في باب ما جاء أن الماء طهور لا ينجسه شيء : واعلم أن المذاهب في مسألة المياه خمسة عشر لأهل المذاهب الخمسة رواية وأقوالا . اهـ

والمذهب الخامس في قوله : لأهل المذاهب الخمسة . مذهب الظاهرية كما يتبين من تفصيل اللكنوى لخمسة عشر مذهبا في الباب ، فلا يرد أن أهل الظاهر لا يعتد بهم في الإجماع والخلاف ، فادعاء صاحب الفيض هنا : إن الماء يتنجس بالتغير إجماعا . ليس بصواب .

ثانيا: قال صاحب الفيض بعد قوله: وعندنا الأمر مفوض إلى رأي المبتلى به الخ بسطرين: والحاصل أن الموقت والمحدد في الباب ليس إلا الشافعية الخ وكلامه هذا يدل على أمرين:

الأول: أن الحنفية أيضا ليسوا بموقتين ولا محددين.

والثاني: أن قوله: فإن رأى أن النجاسة وقعت في جانب وخلص أثرها إلى جانب آخر فهو قليل وإلا فهو كثير. ليس بتوقيت ولا تحديد. وكلا الأمرين خطأ

أما الأول فلأن الحنفية قد قالوا بالتوقيت والتحديد لكنهم اضطربوا فيه فقال بعضهم بالتحديد بالتحريك، وبعضهم بالتحديد بالكدرة، وبعضهم بالتحديد بالصبغ وبعضهم بالعشرين في العشرين، وبعضهم بالخمس عشرة في الخمس عشرة، وبعضهم بالاثنتي عشرة في الاثنتى عشرة، وبعضهم بالعشر في العشر، وبعضهم بالثماني في الثماني، وبعضهم بالسبع في السبع. حكى أقوال الحنفية هذه المضطربة اللكنوي في السعاية والتعليق الممجد.

وقال القدوري: والغدير العظيم الذي لا يتحرك أحد طرفيه بتحريك الطرف الآخر إذا وقعت في أحد جانبيه نجاسة جاز الوضوء من الجانب الآخر لأن الظاهر أن النجاسة لا تصل إليه. اهـ

وقال صاحب الهداية: والغدير العظيم الخ مثل لفظ القدوري.

وقال صاحب البدائع: وقال أصحابنا: إن كان بحال يخلص بعضه إلى بعض فهو قليل، وإن كان لا يخلص فهو كثير. اهـ

وقال صاحب الكنز: و - يعني ولا يتوضأ - بماء دائم فيه نجس إن لم يكن عشرا في عشر، وإلا فهو كالجاري، وهو ما يذهب بتبنة فيتوضأ منه إن لم ير أثره، وهو طعم أو لون أو ريح. اهـ

فهؤلاء الرجال كلهم من الحنفية، وكتبهم المذكورة معتبرة في الفقه الحنفي

وجميعهم قد وقتوا وحددوا كما رأيت، فيبطل قصر صاحب الفيض للموقتين والمحددين في الشافعية لأن الحنفية أيضا قد قالوا بالتوقيت والتحديد كما صرحت الحنفية أنفسهم.

وقوله بعد: مسألة العشر في العشر ليست مروية عن الإمام. لا يخرج الحنفية من الموقتين والمحددين لأنها مروية وثابتة عن الحنفية كما رأيت في عبارة الكنز ولأن العشر في العشر توقيت خاص، ونفي الخاص لا يستدعي نفي العام ولا نفي خاص آخر.

وكما لا يخرج قوله هذا الحنفية من الموقتين والمحددين كذلك لا يخرج الإمام أبا حنيفة أيضا من الموقتين والمحددين إذ التوقيت والتحديد لا ينحصر في العشر في العشر.

ومما يبطل حصر صاحب الفيض هذا وقصره أن الإمام أحمد أيضا من المحددين والموقتين كما سيأتي - إن شاء الله تعالى - وأن المالكية أيضا من المحددين والموقتين.

قال صاحب الموسوعة الفقهية في المبحث الثالث من الآبار محيلا على الشرح الكبير وحاشية الدسوقي ١/ ٣٥ ط الحلبي، وشرح الخرشي ١/ ٧٦ ط الشرفية، وبلغة السالك ١/ ١٧ ط سنة ١٣٧٢ هـ ما لفظه: ويرى المالكية أن الكثير ما زاد قدره عن آنية الغسل وكذا ما زاد عن قدر آنية الوضوء على الراجح. وقال بعد ذلك: ويتفق الشافعية والحنابلة في ظاهر المذهب على أن الكثير ما بلغ قلتين فأكثر. اهـ

فقد تبين أن الحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية كلهم محددون وموقتون فأين الحصر، وكيف القصر الذي في قوله: ليس إلا الشافعية. ؟

وأما الثاني فلأن قوله: فإن رآى أن النجاسة وقعت في جانب وخلص أثرها إلى جانب الخ توقيت وتحديد بخلوص أثر النجاسة الواقعة في جانب إلى جانب

آخر فإنه إن وجد هذا الخلوص فالماء قليل، وهل هذا إلا التوقيت والتحديد ليس غير، وعبارة صاحب البدائع نص صريح فيما ذكرنا فإنه قال: وقال أصحابنا: إن كان بحال يخلص بعضه إلى بعض فهو قليل، وإن كان لا يخلص فهو كثير. اهـ

وليس هذا الأمر إلى رأي المبتلى وظنه، وما إلى رأي المبتلى وظنه فإنما هو أن هذا الماء - لماء بعينه - مما يخلص فيكون قليلا أو مما لا يخلص فيكون كثيرا، وبين الأمرين فرق.

ولو كان تفويض هذا القضاء والتعيين إلى رأي المبتلى عدم توقيت وتحديد والمفوض غير موقت ولا محدد لزم أن ينتفي التحديد والتوقيت على كل قول من أقوال التوقيت والتحديد، وأن لا يبقى في الدنيا موقت ولا محدد لا الشافعية ولا الحنفية ولا غيرهم، فإن القضاء بأن هذا الماء - لماء بعينه- قلتان أو عشر في عشر - إلى آخر مذاهب التوقيت - مفوض إلى رأي المبتلى أيضا، واللازم باطل فالملزوم مثله.

ثالثا: إن قوله: فإن المحدد من لا يحكم بمقدار العلة الخ فيه نظر من وجوه:

الأول: أن التحديد والعلة قد يتساوقان فيكون من يحكم بمقدار العلة أيضا محددا فلا يصح قوله: فإن المحدد الخ.

الثاني: أن العلة عنده ههنا كما يظهر من كلامه هي التغير بحسب ظن المبتلى، وللشافعية أن يمنعوه ويقولوا: إن هذا علة في القلتين فما فوقهما، وأما العلة فيما دون القلتين فهي وقوع النجاسة قليلة كانت أو كثيرة.

الثالث: أن القائلين بالقلتين أيضا يحكمون بمقدار العلة كما تبين من تنوع العلة عندهم، فالتفريع بقوله: فإنهم قالوا: إن الماء إذا كان قلتين الخ كما ترى.

الرابع: أن الماء إذا كان دون مقدار الخلوص ولو بدراهم معدودة يتنجس بقليل النجاسة وكثيرها تغير أو لم يتغير، وإذا كان أكثر من مقدار الخلوص لا يتنجس ولو

وقع فيه أرطال من النجاسة ما لم يتغير طعمه أو لونه أو ريحه، وهذا هو غاية التحديد، حتى أنهم قالوا بأن الماء إذا كان أكثر من مقدار الخلوص فوقعت فيه النجاسة فأخرجت ولم يبق أثرها فالمطروح نجس والباقي طاهر، فتكون الحنفية أيضا ممن لا يحكمون بمقدار العلة، فيكونون من المحددين فإن المحدد عنده من لا يحكم بمقدار العلة.

الخامس: أن الماء إذا كان قلتين أو أكثر فوقعت فيه النجاسة يتنجس أيضا عند الشافعية وغيرهم ممن يقول بالقلتين إن تغير أحد أوصافه كما هو مقتضى قوله قبل: إن الماء يتنجس بالتغير إجماعا. وكما هو الواقع فإن الشافعية وغيرهم من أصحاب القلتين يقولون بتنجسه كما صرح به كثير منهم، فقوله: وإن كان قلتين لا يتنجس ولو برطل منها. ليس بصواب على الإطلاق.

رابعا: إن الإمام أحمد - رحمه الله تعالى - يقول بالقلتين، فهو من الموقتين والمحددين وأما اختلاف الرواية عنه فإنما هو في تفسير القلتين، وهو لا يخرجه عن زمرة الموقتين والمحددين.

قال الخطابي في معالمه أثناء شرحه لحديث القلتين: وممن ذهب إلى هذا في تحديد الماء الشافعي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وأبو عبيد، وأبو ثور وجماعة من أهل الحديث منهم محمد بن إسحاق بن خزيمة. اهـ

وقال الترمذي في جامعه بعد إخراج حديث القلتين: وهو قول الشافعي وأحمد وإسحاق قالوا: إذا كان الماء قلتين لم ينجسه شيء ما لم يتغير ريحه أو طعمه. انتهى كلام الترمذي - رحمه الله تعالى -

فقول صاحب الفيض: واختلفت الروايات عن أحمد والحاصل أن الموقت الخ كما ترى لا يصح.

خامسا: إن قوله: وأما أبو حنيفة - رضي الله عنه - فليس بمحدد أصلا كما

قرره الطحاوي. فيه أن أبا حنيفة - رحمه الله تعالى - محدد وموقت قال محمد في مؤطاه: إذا كان الحوض عظيما إن حركت منه ناحية لم تتحرك به الناحية الأخرى لم يفسد ذلك الماء ما ولغ فيه من سبع ولا ما وقع فيه من قذر إلا أن يغلب على ريح أو طعم، فإذا كان حوضا صغيرا إن حركت منه ناحية تحركت الناحية الأخرى فولغ فيه السباع أو وقع فيه القذر لا يتوضأ منه ألا يرى أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - كره أن يخبره ونهاه عن ذلك، وهذا كله قول أبي حنفية - رحمه الله تعالى - اهـ

وأما تقرير الطحاوي فليس بشيء في جنب قول محمد - رحمهما الله تعالى - فإن الطحاوي عن أبي حنيفة مرسل ومنقطع.

سادسا: إن قوله: ثم لا فرق بيننا وبين المالكية إلا أنهم اعتبروا التغير باعتبار الحس، واعتبرناه بحسب ظن المبتلى به. فيه نظر من وجوه:

الأول: أن الحصر باطل فإن الإمام أبا حنيفة وكثيرا من الحنفية يقولون بالفرق بين القليل والكثير على اضطراب فيما بينهم في تحديد القليل والكثير كما رأيت، والمالكية بعضهم لا يقولون بالفرق بين القليل والكثير، وبعضهم يقولون به ولكن بغير تحديد الحنفية.

وقد قال هو نفسه قبيل: وهو مذهب مالك بدون فصل بين القليل والكثير. اهـ وقد فرق هو عينه حيث قال: إن الماء إذا كان جاريا أو في حكم الجاري فهو كثير وماوراءه فقليل. اهـ

وحكم القليل عند القائلين به التنجس بوقوع النجاسة وإن لم يتغير حسا ولا بحسب ظن المبتلى به، والمالكية لا يقولون به، فالقصر خطأ لأن الفرق بين الحنفية والمالكية بدون التغير موجود.

الثاني: أن القضاء بأن هذا الماء - لماء بعينه - مما تغير مفوض إلى رأي المبتلى به

وظنه عند المالكية أيضا، فلا يصح قوله: إنهم اعتبروا التغير باعتبار الحس.

الثالث: أن تحديد القليل والكثير ليس مفوضا إلى رأي المبتلى به وظنه في قول من أقوال الحنفية المضطربة كما علمت، فلم يعتبروا التغير أصلا لا بحسب الحس ولا بحسب ظن المبتلى به، وإنما هذا في القليل.

وأما تعيين أن هذا الماء - لماء بعينه - من قبيل القليل أو الكثير فمفوض إلى رأي المبتلى به وظنه عند كل من قال بالتفريق بين القليل والكثير لا مزية في هذا للحنفية ألا ترى أن من قال بالقلتين يفوض تعيين أن هذا الماء - لماء بعينه - قلتان أو أقل أو أكثر منهما إلى رأي المبتلى به وظنه، ولا بحث ههنا عن هذا، وإنما البحث في القاعدة الكلية والتحديد الكلي، فكيف يصح قوله: واعتبرناه بحسب ظن المبتلى به؟ فإنهم لم يعتبروا التغير في تحديد القليل وقاعدته أصلا، ولا اعتبروا ظن المبتلى في القاعدة رأسا.

الرابع: أنه إن أراد بالحس حس غير المبتلى قلنا: إن المالكية لم يعتبروه. وإن أراد حس المبتلى قلنا: إن حس المبتلى معتبر عندهم لكن لا يشترط فيه اليقين، بل يكفي عندهم أيضا الظن فلا فرق بين المالكية والحنفية إلا في اللفظ لأن الأولين قالوا: حس المبتلى. والآخرين قالوا: ظن المبتلى. لا يقال: إن الحس قد يفيد اليقين. لأنا نقول: ليس مراد الحنفية بالظن ههنا نفي اليقين لأنهم قد اعتبروا يقين المبتلى أيضا.

٨٠٧ - **قال:** وأنت إن تأملت ظهر لك إن شاء الله تعالى أن أقرب الأنظار إلى الشريعة هو الإحالة إلى ظن المبتلى به الخ (١/ ٢٦٤).

أقول: وقاعدة التشريع تقتضي أن يعين المقدار نوع تعيين في بعض الأمور ولا سيما في المواضع التي يتحير فيها الأفهام.

يقول: إن إحالة وضع القواعد، وتقنين القوانين إلى ظن المبتلى به ليست نظرا

من الأنظار فضلا أن تكون أقرب الأنظار إلى الشريعة، وأما إحالة أن الجزئي الفلاني مندرج في القانون الفلاني من القوانين الشرعية فقد قررتها الشرائع كلها في كثير من المواضع ولا ينكر هذا أحد، فبحث صاحب الفيض ههنا في ظن المبتلى به لا يسوي فلسا زيفا.

٨٠٨- **قال:** ثم ما من مذهب فيه إلا ويلزم عليه أن يترك حديثا من أحاديث الباب أو يؤول فيه، فالمالكية يستدلون بحديث بئر بضاعة وأمثاله، ويتركون حديث القلتين وحديث النهي عن البول في الماء الراكد، وأمثالهما، وهكذا الشافعية يختارون حديث القلتين الخ (١/ ٢٦٤).

يقول أولا: إن قوله: ما من مذهب الخ بظاهره بل بنصه يتناول مذاهب الحنفية في الباب، ويحكم على كل واحد منها أنه يترك حديثا من أحاديث الباب على الأقل أو يؤول والواقع أنهم يتركون في الباب أحاديث، ويؤولون أحاديث، ويعللون بعضها بوجوه واهية.

ثانيا: إن الشافعية والذين قالوا بالقلتين يخصصون بحديث القلتين ما ظاهره العموم من أحاديث الباب، وهو تصرف صحيح فإن تخصيص حديث بحديث أو بآية وكذا تخصيص آية بآية أو بحديث يوافق النقل والعقل والفطرة، وأما تخصيص الأحاديث بمحض الرأي والهوى فلا يقبله النقل ولا العقل ولا الفطرة، وقد وقعت الحنفية في هذا دون ذاك بلا ريب كما سترى إن شاء الله تعالى.

ثالثا: إن قوله: وأما إمامنا الأعظم فإنه لدقة نظره لم يترك في الباب الخ ليس بصواب كما ستعرف إن شاء الله تعالى.

رابعا: إن سياق كلامه هذا يشعر بأن الحنفية لم يتركوا حديثا، ولا أولوا حديثا، ولا عللوا حديثا من أحاديث الباب، بل ينبئ بأنهم قد عملوا بها كلها من غير تأويل، والأمر ليس كذلك كما ستعلم إن شاء الله تعالى.

٨٠٩- **قال:** وقال: إن الله تعالى خلق المياه على أقسام فمنها ماء الأنهار، ومنها ماء الآبار، ومنها ماء الفلوات والقفار، ومنها ماء البيوت والديار، والشريعة الغراء أعطت لكل منها حكما حكما. اهـ (١/ ٢٦٥).

يقول: أين قال هذا أبو حنيفة ذو الوقار؟ وماذا سند هذه الأخبار؟ وفي أي كتاب من كتب الثقات الأخيار توجد هذه الأقوال والآثار؟ المعزوة للإمام الذي هو من الأئمة الكبار، فهاتوا برهانكم واتوا بأثارة من النقول الخيار، فتصحيح النقل وبيان صحة النقل على من حكى قولا من أقوال الأبرار.

٨١٠- **قال:** فحديث بئر بضاعة إنما ورد في مياه الآبار بعد إخراج النجاسة عنها لا حال كونها فيها. اهـ (١/ ٢٦٥).

أقول: وهذا تأويل وقد وقع فيما فرمنه من اجتناب التأويل.

يقول: إن صاحب الفيض قد أول قول رسول الله ﷺ في ماء بئر بضاعة: «إن الماء طهور لا ينجسه شيء». في جواب من قال له ﷺ: إنه يستقى لك من بئر بضاعة وهي بئر يلقى فيها لحوم الكلاب والمحائض وعذر الناس. بتأويلين:

الأول: أن الماء طهور بعد إخراج النجاسة الخ وقد أشار إليه شيخنا - حفظه الله تعالى - بقوله: وهذا تأويل الخ

الثاني: أنه يبقى سبيل لتطهيرها بنزحها كلها أو بعضها الخ.

فالمراد بقوله ﷺ هذا عند صاحب الفيض نظرا إلى تأويليه هذين أن ماء بئر بضاعة طهور إن نزحتموها كلها أو بعضها بعد إخراج النجاسة منها، وسياق حديث بئر بضاعة يأبى هذا المراد أشد الإباء، فهل يوجد في باب التأويل أشنع من هذا؟

ثم ما الدليل على أن الإمام أبا حنيفة - رحمه الله تعالى - حمل قوله ﷺ: إن الماء طهور الخ على ما حمله عليه صاحب الفيض؟ ومن نقل وروى عنه هذا؟ ومما

يبعد ويبطل هذا الحمل والتأويل أن هذا اللفظ قد ثبت عن النبي ﷺ في الماء الذي يحرز في البيوت والديار كما في حديث ابن عباس - رضي الله عنه- -عند ابن ماجه في سننه وابن خزيمة في صحيحه، فهل يجري رأى النزح هنا ؟ كلا ثم كلا .

هذا ولم يقم دليل من الكتاب ولا من السنة أن المراد بقوله ﷺ هذا ما ذكره صاحب الفيض، فتأويله هذا تأويل غير سائغ، وتخصيص وتقييد للسنة بمحض الرأي وبحت الهوى .

٨١١- قال: وحديث القلتين في مياه العيون التي في الفلوات ويكون لها نبع من تحتها وإخراج من فوقها ويبقى في الصحارى على طريق الدوام الخ (١/ ٢٦٥).

أقول: وتأويل القلتين بما يكون له نبع من تحته يؤدي إلى إلغاء ما اعتبره الشرع واعتبار ما ألغاه فإن الشارع علق الحكم على القلتين، ولم يذكر معهما وصفا آخر، فاعتبار وصف آخر تشريع من قبل النفس، والنبع الذي لم يذكره الشارع اعتباره اعتبار لما ألغاه الشارع .

يقول أولا : إن صاحب الفيض قد أول حديث القلتين بتأويلات :

الأول : تقييده بمياه العيون التي يكون لها نبع، وتأويله هذا قد رده شيخنا - حفظه الله تعالى -

الثاني : تخصيصه ببقاء تلك المياه في الصحارى على الدوام .

الثالث : تقييده بأن يستقى منها الناس .

الرابع : تخصيصه بأن يكون فيها توهم النجاسة ولا يكون فيها تيقن النجاسة .

الخامس : حمله للقلتين على التغليب دون التحديد، وما أتى به لإثبات المطلوب فلا يثبته .

السادس : تخصيصه بماء الفلوات .

وسياق الحديث يرد هذه التأويلات وغيرها ردا شديدا، وكلام شيخنا في رد التأويل الأول يتمشى في رد تأويلاته الباقية أيضا، فعليك بالتدبر.

ثانيا: إن ما قاله هنا كله قول أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - عند صاحب الفيض كما نص عليه بقوله: وقال: إن الله تعالى خلق المياه الخ ومعلوم لمن له أدنى معرفة بأقوال الفقهاء أن أبا حنيفة لا يقول بالقلتين، لا مطلقا، ولا مقيدا بالقيود التي ذكرها صاحب الفيض ولا بغيرها، ولم يأت بسند منه أو من أي كتاب إلى أبي حنيفة أنه قال ما ذكره في شأن حديث القلتين، وقد كان عليه ذلك، ولم يلتفت المحشي إلى هذا رأسا حتى يكون هو الذي أتى به.

٨١٢- قال: وحديث ولوغ الكلب وأمثاله في المياه المقطوعة المحرزة في الأواني ولذا أخذها الحديث في العنوان وقال: طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب. فلا يغمس يده في الإناء كما أنه أخذ عنوان الفلوات في حديث القلتين. اهـ (١/ ٢٦٥).

يقول أولا: إن الماء إذا كان نصف قلة أو أقل منه يتنجس بولوغ الكلب عند الحنفية أيضا ولو كان في غدران البيوت والديار وحياضها، فالماء ينجس بولوغ الكلب ولا مدخل فيه للإناء عندهم أيضا.

نعم الإناء أيضا ينجس بالولوغ، والحديث لا يدل على تقيد تنجس الماء المولوغ فيه بأن يكون في الإناء، وحديث القلتين يدل على أن ماء غير الأواني أيضا ينجس بولوغ الكلب وغيره من المنجسات إذا كان دون القلتين.

وأما أخذ الإناء في عنوان حديث: «طهور إناء أحدكم إذا ولغ» الخ فلبيان حكم الإناء، لا لتقييد تنجس الماء المولوغ فيه بأن يكون في الإناء كما توهم.

ثانيا: لم يؤخذ عنوان الفلوات في حديث القلتين، وإنما قال رسول الله ﷺ: «إذا كان الماء قلتين». الحديث، ولم يقل إذا كان ماء الفلاة أو الفلوات الخ وأما

ورود لفظ الفلاة في السؤال في بعض الطرق فلا يدل على مأخوذية الفلوات في العنوان ولا في المعنون لأن العبرة هنا بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب والمورد والسؤال وإلا لزم أن تكون الدواب والسباع مأخوذة في العنوان إذ قد ورد في بعض طرق الحديث: سئل النبي ﷺ عن الماء وما ينوبه من الدواب والسباع. الحديث أخرجه أبو داود وغيره.

ثالثا: إن حديث: «أين باتت يده». قد ورد بلفظ: «وإذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها في وضوءه». الحديث أخرجه البخاري في الباب، فلم يأخذ الحديث الإناء في العنوان، وأما الوضوء بالفتح فقد يكون في غير الأواني أيضا.

مع أن الكلام فيما تيقن وقوع النجاسة فيه، والحديث فيما توهم وقوعها فيه.

على أن الماء الذي غمس فيه اليد بعد الاستيقاظ لا ينجسْ عند صاحب الفيض وحزبه قليلا كان ذلك الماء أو كثيرا إلا أن يكون على اليد نجاسة فيتغير بها أحد أوصافه.

رابعا: قد جعل صاحب الفيض هذا كله قول أبي حنيفة، ولم يتمسك في ذلك العزو بمستند يثبت أن ذلك كله قول أبي حنيفة في نفس الأمر.

٨١٣- قال: ثم إنه لما لم يتفق في البيوت إلا أن يلغ الكلب أو تشرب منه الهرة الخ (١/ ٢٦٥).

يقول: إن الحصر خطأ فإنه قد يتفق في البيوت أن يبول ويتغوط الصبيان أو المجانين، وكذا الحصر في قوله: وحديث ماء الفلوات لا يكون فيها إلا ورود السباع. فإن الأمطار والسيول قد تلقى في مياه الفلاة عذرات الناس وغيرها من النجاسات.

٨١٤- قال: فلا يكون نجسا بحيث لا يطهر أبدا كما أن المؤمن لا ينجس وأن

الأرض لا تنجس، وهو معنى قوله: «إن الماء طهور لا ينجسه شيء». أي بحيث لا يطهر أبدا أو بحيث كما زعمتم. (١/ ٢٦٥).

يقول: إن هذين تأويلان آخران في حديث بئر بضاعة، ويردهما سياق الحديث فإن مفاده أن بئر بضاعة ماءها طهور الخ ومفاد تأويليه أنه الآن نجس لكن سيطهر ثم لا دليل في الشرع على التقييد المذكور في التأويلين، فتأويلاه هذان كتأويلاته السابقة من باب صرف النصوص عن معانيها بمحض الرأي ومجرد الهوى.

٨١٥- قال: ومياه العيون حكمها أنها لا تتنجس من النجاسات الموهومة غير المقطوعة، وذِكر القلتين لأنه إذا بلغ هذا المقدار الخ (١/ ٢٦٥).

يقول: إن كلامه هذا يحتوي على ثلاث تأويلات لحديث القلتين:

الأول: حمله على مياه العيون.

الثاني: حمله على النجاسات الموهومة.

الثالث: حمل القلتين في الحديث على الأغلب.

وسياق الحديث يرد وينفي هذه التأويلات الثلاث وغيرها من تأويلاته العديدة.

٨١٦- قال: ولهذا صح فيه لفظ: أو ثلاثا. فهو للتنويع والتقريب، وإن حمله الشافعية على الشك. (١/ ٢٦٥).

يقول أولا: إن جعل صاحب الفيض ما ذكره قبل علة ودليلا لصحة لفظ: أو ثلاثا. لا يصح لأن صحة نسبة حديث أو لفظ منه إلى النبي ﷺ لا تثبت بمثل هذه التأويلات والتعليلات ولو كثرت.

ثانيا: إن لفظ: أو ثلاثا. على تقدير ثبوته عن عاصم بن المنذر بن الزبير بن العوام غير محفوظ لأن عاصما قد خالف فيه محمد بن جعفر بن الزبير، ومحمد

ابن عباد بن جعفر .

والأرجح عندي أنه لم يثبت عن عاصم بن المنذر فإن راويه عنه حماد بن سلمة ، وروى الحديث عنه يزيد بن هارون ، وإبراهيم بن الحجاج ، وهدبة بن خالد وكامل بن طلحة وقالوا : أو ثلاثا . ورواه عنه عفان بن مسلم ، ويعقوب بن إسحاق الحضرمي ، وبشر بن السرى ، والعلاء بن عبد الجبار المكي ، وموسى بن إسماعيل ، وعبيد الله بن محمد العيشي ولم يقولوا : أو ثلاثا . وقال البيهقي : ورواية الجماعة الذين لم يشكوا أولى . اهـ فزيادة : أو ثلاثا . ليست بصحيحة ولا حسنة .

ثالثا : سلمنا على سبيل التنزل أن لفظ : أو ثلاثا . محفوظ ، وأن كلمة : أو . فيه للتنويع لكن نقول : إن هذا أيضا تحديد بقلتين ، ولم يقم دليل على أن تكون كلمة : أو . ههنا لنفي التحديد بالقلتين . ثم الجمع بين التنويع والتقريب صنيع عجيب غريب .

رابعا : إنه لا ريب أن هذا الحديث مشتمل على التحديد والتوقيت ، وإن صدق في بعض الأحيان على القلال الثلاث ، ولا مرية أن هذا التحديد ليس من تحديد الحنفية في شيء .

خامسا : لك أن تقول إن المراد برواية : أو ثلاثا . إذا كان الماء قلتين فصاعدا الخ وهذه الوجوه الثلاثة تنبني على التنزل ، وإنما العمدة عندنا في المقام ما ذكرنا من قبل أن زيادة : أو ثلاثا . ليست بصحيحة ولا حسنة .

سادسا : إن كلامه ههنا ، وتأويله لحديث القلتين بوجوه عديدة يدلان دلالة واضحة على أن الحديث عنده صحيح قابل للاحتجاج ولو بلفظ : أو ثلاثا .

٨١٧- قال: على أن حديث القلتين لو حملناه على ما حملوه لكان غريبا في الباب فإن مسألة المياه مع كثرة الأحاديث لا يوجد فيها ذكر للقلتين ولا نعلمه إلا من تلقاء ابن عمر الخ (١/ ٢٦٥) .

يقول أولا: إن حديث القلتين نص صريح في التحديد والتوقيت، ولا يحتاج في إفادته هذا المطلوب إلى حمل حامل، ولا إلى تأويل مؤول.

ثانيا: إنه لا ملازمة بين حملهم الحديث على ما حملوه عليه، وبين أن يكون الحديث غريبا في الباب، وسند المنع ظاهر من قوله بعد: فإن مسألة المياه الخ فإنه واضح أن علة الغرابة هذا، لا الحمل المذكور.

ثالثا: إن قيل: إن حديث القلتين لو حملناه على ما حمله عليه صاحب الفيض لكان غريبا، بل أغرب في الباب فإن مسألة المياه الخ فماذا يكون جواب صاحب الفيض ومن تبعه؟

رابعا: إن صاحب الفيض يرى حديث القلتين غريبا في الباب، فهل يرى في قوله: فإن رآى أن النجاسة وقعت في جانب وخلص أثرها إلى جانب آخر فهو قليل، وإلا فهو كثير في حكم الجاري. حديثا يوازي في الثبوت حديث القلتين ولو كان أغرب؟ بله حديثا يوازي في الثبوت حديث القلتين، فهل يجد لإثبات قوله ذلك حديثا يكون دون حديث القلتين في الثبوت؟ كلا ثم كلا.

خامسا: إن غرابة الحديث ليست بعيب فيه ولا ضعف كما تقرر في مصطلح الحديث فإن الحديث الغريب قد يكون صحيحا، وقد يكون حسنا، وقد يكون ضعيفا، وحديث القلتين صحيح قد صرح بصحته كثير من أهل العلم بالحديث والفقه.

سادسا: إن قوله: ثم لم يرو عنه غير هذا. فيه أن المشار إليه بهذا لم يذكر في العبارة، ولا تدل هي عليه إن جعل: غير هذا. فاعلا للم يرو، وإلا يكون قوله: ثم لم يرو الخ مستدركا ومستغنى عنه.

والذي يرومه صاحب الفيض بهذه العبارة المختلة أو المبهمة المراد هو أن الراوي عن ابن عمر أيضا متفرد، والأمر ليس كذلك لأن عبيد الله وعبد الله ابني عمر

كلاهما قد روى حديث القلتين عن ابن عمر - رضي الله عنهما - مع أن التفرد بمجرده لا يوجب الضعف وإن كان في جميع الطبقات .

سابعا : إن قوله : فندرته الخ خطأ بمرة لأن ندرة حديث دال على التحديد نصا وغرابته وعدم البحث عنه لا تستدعي انتفاء دلالته على التحديد فضلا أن تقتضي صراحة الانتفاء المذكور .

ثامنا : قوله : والمياه المحرزة حكمها أنها تتنجس الخ فيه أن حديث ابن عباس : «الماء لا ينجسه شيء» . في المياه المحرزة ، وهو يدل على أن المياه المحرزة أيضا لا تنجس ضرورة شمول النص ما ورد هو فيه .

تاسعا : قال صاحب الفيض : فهذه أقسام المياه وتلك أحكامها فراعها وأنزلها في منازلها ، ولا تدخل جملتها في حديث واحد . وقال قبل بعد بيان أقسام الماء الأربعة : والشريعة الغراء أعطت لكل منها حكما حكما . وقال : إنها قد أقامت أبوابا عديدة في مسألة المياه وقصدت أن تعطي لكل منها حكما حكما فليأتها من أبوابها ولا يختلط بينها . اهـ

فأقواله هذه الثلاثة نصوص صريحة أن الماء أقسام وأنواع لكل قسم منها حكم ليس لقسم آخر منها ، وأن الأقسام كلها ليست داخلة في حديث واحد من أحاديث الباب كحديث القلتين مثلا .

والعجب منه أنه ينكر على الآخرين إدخال جميع الأقسام في حديث واحد ، وهو في الوقت نفسه يدخل جميعها في قوله : فإن رآى أن النجاسة وقعت في جانب وخلص أثرها في جانب آخر فهو قليل وإلا فهو كثير في حكم الجاري . وليس قوله هذا بحديث متواتر ولا مشهور ، ولا عزيز ، ولا غريب ، ولا يدل عليه حديث ولا آية بل هو رأي محض وهوى بحت .

ومعلوم أن تخصيص حديث بحديث تصرف صحيح ، فإدخال أحاديث الباب

في حديث واحد متجه، وإدخال جميعها في قوله: فإن رآى أن النجاسة الخ الذي هو الرأي المحض، والهوى البحت ليس بمتجه لأنه ليس لأحد دون الله تعالى أن يضع الشرع من عند نفسه ثم يحمل نصوص الشرع على ما وضعه هو نفسه أو غيره من أضرابه.

عاشرا: إن بين أقواله هذه الثلاثة، وبين قوله: فإن رأى أن النجاسة الخ لتناقضا لأن أقواله الثلاثة تدل على أن لكل قسم من أقسام الماء حكما على حدة، وقوله هذا يدل على أن لجميع الأقسام حكما واحدا.

وإنما قلت: وقوله هذا يدل على أن لجميع الخ مشيا على طريق ما ألزم صاحب الفيض الآخرين من إدخال جميع أحاديث الباب في حديث واحد، فتفكر.

٨١٨- قال: إن الحنفية عند تقرير الاضطراب في حديث القلتين قالوا: إنه روى عن ابن عمر أربعين قلة. هكذا وجدناه في فتح القدير أيضا، وكنت أظن أن الصحيح ابن عمرو، وسقط الواو من الناسخ، وحينئذ يخف الاضطراب حتى إذا طبع كتاب البيهقي وجدناه فيه عن ابن عمرو بن العاص، ففرحت منه فرح الصائم عند الإفطار فهذا سهو قد تسلسل في الكتب، فلا تغفل عنه، والأمر كما قلنا. اهـ (١/ ٢٦٦).

يقول أولا: إن الخطأ الذي نبه عليه صاحب الفيض هنا قد وقع فيه النيموي صاحب آثار السنن حيث قال فيه: وعن عبد الله بن عمر - بدون الواو - قال: إذا بلغ الماء أربعين قلة لم ينجس. رواه الدار قطني وإسناده صحيح. اهـ

قال هذا وكان كتاب الدار قطني أمام عينيه صباح مساء، وقد أحال هذا الحديث عليه فقط، وقال بعد: وإسناده صحيح. وقد ذكر الدار قطني اسم عبد الله بن عمرو أثناء إخراج حديثه هذا في خمسة مواضع بالواو في كلها، وكان كتاب البيهقي أيضا عند النيموي بدليل أنه نقل عنه في كتابه هذا وتعليقه كثيرا من

الأشياء، فهذا وأمثاله مما يبعد أن يكون سهوا من الكل.

ثانيا: إذا ثبت أن حديث أربعين قلة موقوف على عبد الله بن **عمرو** بن العاص ارتفع الاضطراب من هذا الوجه أصلا لأن إفتاء صحابي خلاف **مرفوع** مروي عن صحابي آخر لا يعد اضطرابا في الحديث المرفوع بالاتفاق، **ولا يعد** اضطرابا عند الأكثر إذا كان المرفوع مرويا عن الصحابي المفتي بخلافه كما لا يخفى ذلك كله على من له مراس بفن الحديث وأصوله، فقوله: وحينئذ يخف الاضطراب. تقصير وتفريط نظرا إلى هذا الوجه من وجوه الاضطراب التي ذكرها المضطربون في مسألة تحديد الماء القليل والكثير.

وقال البيهقي في سننه الكبرى: وقول من يوافق قوله من الصحابة قول رسول الله ﷺ في القلتين أولى أن يتبع. اهـ وقد أخرج هو والدارقطني عن أبي بكر عبدالله ابن محمد بن زياد النيسابوري حدثني أبوحميد المصيصي ثناحجاج قال ابن جريج- وقال الدارقطني: نا ابن جريج أخبرني لوط عن أبي إسحاق عن مجاهد أن ابن عباس قال: إذا كان الماء قلتين فصاعدا لم ينجسه شيء. اهـ

ثالثا: إن الاضطراب الذي أشار إليه صاحب الفيض هنا، والذي رام تقريره كثير من الحنفية ليس باضطراب في الواقع، وإنما هو اضطراب في أذهانهم، وقد كان لصاحب الفيض أن يرد ادعاء الحنفية بالاضطراب كما نبه على سهوهم وخطأهم في اسم عبد الله بن عمرو بن العاص، ولكنه سكت عن الرد لأمر ما، بل قد أشار في كلامه هذا إشارة ما إلي ثبوت الاضطراب، فناقض مقتضى تأويلاته المتقدمة للحديث.

٨١٩- قال: أما حديث المستيقظ فحجة لنافي الباب، واستدل به صاحب الهداية أيضا بأنه إذا أمرنا بغسل اليد عند احتمال النجاسة علمنا أنها لوكانت الخ (١/ ٢٦٦).

يقول أولا: إن المراد بقوله: في الباب. أن قليلهم من الماء يتنجس بوقوع النجاسة فيه تغير أم لم يتغير قلتين فصاعدا كان أم أقل، والدليل على هذا سياق كلامه هذا، وكلامه قبل: والحديث حجة لنا في مسائل المياه، وها أنا أذكر مسألة المياه بقدر الضرورة. فذكر مذهبي التغير والقلتين، ثم قال: وعندنا الأمر مفوض إلى رأي المبتلى به فإن رآى أن النجاسة وقعت في جانب وخلص أثرها إلى جانب آخر فهو قليل وإلا فهو كثير في حكم الجاري. اهـ

وأنت خبير بأن حديث المستيقظ لا يثبت هذا المطلوب - أي مطلوب أن المبتلى به إن رآى أن النجاسة وقعت في جانب وخلص الخ - لا نصا ولا ظاهرا ولا عبارة، ولا دلالة، ولا إشارة، ولا اقتضاء، فهو ليس بحجة لهم في الباب، بل هو حجة عليهم كما هو حجة على مذهبي التغير والقلتين في زعمهم.

ثانيا: إن صاحب الهداية استدل بحديث الباب على قوله: كل ماء وقعت النجاسة فيه لم يجز الوضوء به. فإن أبقي قوله: كل ماء. على عمومه واستغراقه صح دلالة الحديث عليه بالنظر إلى بعض ألفاظه لكن يصير قوله بعد: والغدير العظيم الذي لايتحرك أحد طرفيه بتحريك الطرف الآخر إذا وقعت نجاسة في أحد جانبيه جاز الوضوء من الجانب الآخر. خطأ، وإن خص قوله: كل ماء وقعت الخ بقوله: والغدير العظيم الذي الخ انتفى دلالة الحديث عليه، فهذا حال استدلال صاحب الهداية، وذلك حال استدلال صاحب الفيض.

ثالثا: إن نقاشنا المذكور على استدلالي صاحبي الهداية والفيض كان مبنيا على تسليم الادعاء بأن الماء الذي يغمس فيه اليد بعد الاستيقاظ يتنجس مطلقا إن كانت على اليد نجاسة، وأن الحديث يدل على هذا المدعى، وكلا الأمرين بعد في خفاء.

رابعا: إن الحصر في قوله: وليس ذلك إلا لتنجس الماء الخ ليس بصواب لاحتمال أن يكون الأمر بالغسل للنظافة، وأن يكون كالأمر بغسل الأعضاء في

الوضوء، وأن يكون لدفع وإزالة أثر الشيطان على بدن الإنسان، ويبعد الاحتمال الثاني التعليل بعدم دراية المستيقظ أين باتت يده.

خامسا: قوله: فلا بد أن يكون لإلقاء اليد المحتملة النجاسة تأثير في الماء عندها وهو النجاسة. فيه أنه ليس تأثير غمس اليد المحتملة النجاسة التنجيس، وإنما هو التنجيس المحتمل والموهوم.

ثم قوله هذا يناقض قوله قبل: لو غمسها فيه بدون الغسل لا يفسد الماء بشرط أن لم يكن على يده أثر نجاسة الخ، وقوله في العرف الشذي: ومن استنجى بالأحجار ثم أدخل يده في الماء لا يتنجس عندنا، وقيل يتنجس. والمختار هو الأول. اهـ

وهما يرشدانك إلى أن المنع في الحديث ليس لخشية تنجس الماء، وينافيهما أيضا قوله هنا: ولذا منعه عن إلقاءها. فأنى يتأتى الحصر؟

سادسا: إن قوله: وهو الذي فهمه أحمد وإسحاق والشافعي - رحمهم الله تعالى - كما يدل عليه عبارة الترمذي. يدل على أن هؤلاء الأئمة الثلاثة فهموا من حديث المستيقظ أن لغمس اليد المحتملة النجاسة تأثيرا في الماء وهو النجاسة والتنجس وأن عبارة الترمذي تدل على فهمهم هذا، وكلا الأمرين في حيز المنع.

بل عبارة الترمذي صريحة في أن الشافعي يقول بعدم إفساد الغمس للماء إذا لم يكن على اليد نجاسة، وظاهرة في أن أحمد يقول بعدم نجاسة الماء على تقدير الغمس وساكتة عن بيان قول إسحاق في حكم الماء الذي غمس فيه اليد.

وهاك عبارة الترمذي لفظا بلفظ فتدبرها، فقد قال في جامعه باب ما جاء إذا استيقظ أحدكم من منامه الخ: قال الشافعي: أحب لكل من إستيقظ من النوم قائلة كانت أو غيرها أن لا يدخل يده في وضوءه حتى يغسلها، فإن أدخل يده قبل أن يغسلها كرهت ذلك له ولم يفسد ذلك الماء إذا لم يكن على يده نجاسة. وقال أحمد

بن حنبل: إذا استيقظ من الليل فأدخل يده في وضوءه قبل أن يغسلها فأعجب إلي أن يهريق الماء. وقال إسحاق: إذا استيقظ من النوم بالليل أو بالنهار فلا يدخل يده في وضوءه. اهـ

هذه هي عبارة الترمذي، وذاك هو فهم صاحب الفيض لها، ولا تدل على ما فهمه نصا ولا ظاهرا، نعم عبارة الترمذي هذه تدل على أن النهي عن الغمس قبل الغسل عند الشافعي وأحمد ليس لخوف تنجس الماء.

٨٢٠- قال: والحافظ ابن تيمية لما اختار فيه مذهب مالك - رحمه الله تعالى - جعله من باب النظافة يعني أن إلقاءها فيه حال كونها محتملة النجاسة بعيد عن النظافة ..... إلى قوله: وقال في تقريره: إن للشيطان ملامسة وملابسة الخ (١/ ٢٦٦-٢٦٧).

يقول أولا: إن الحافظ ابن تيمية سئل عن الحكمة في غسل اليد إذا باتت طاهرة فأجاب بما لفظه: وأمه الحكمة في غسل اليد ففيها ثلاثة أقوال:

أحدها أنه خوف نجاسة تكون على اليد مثل مرور يده على موضع الاستجمار مع العرق أو على زبلة ونحو ذلك.

والثاني أنه تعبد ولا يعقل معناه.

والثالث أنه من مبيت يده ملامسة للشيطان كما في الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا استيقظ أحدكم من منامه فليستنشق بمنخريه من الماء فإن الشيطان يبيت على خيشومه».

فأمر بالغسل معللا بمبيت الشيطان على خيشومه، فعلم أن ذلك سبب للغسل عن النجاسة، والحديث معروف، وقوله: «فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده»؟ يمكن أن يراد به ذلك، فتكون هذه العلة من العلل المؤثرة التي شهد لها النص بالاعتبار، والله أعلم.

وقال: وأما نهيه ﷺ أن يغمس القائم من النوم الليل يده في الإناء قبل أن يغسلها ثلاثا فهو لا يقتضي تنجيس الماء بالاتفاق، بل قد يكون لأنه يؤثر في الماء أثرا وأنه قد يفضي إلى التأثير الخ (المجلد الحادي والعشرون من مجموع الفتاوى ص ٤٤-٤٥)

(تنبيه)

قوله: سبب للغسل عن النجاسة. هكذا وقع في النسخة التي بيدي، وهو خطأ والصواب: سبب للغسل دون النجاسة. والدليل على هذا قول الحافظ ابن تيمية بعد: فعلم أن ذلك الغسل ليس مسببا عن النجاسة، بل هو معلل بمبيت الشيطان على خيشومه. وقوله: فهو لا يقتضي تنجيس الماء بالاتفاق.

ثانيا: إن قول صاحب الفيض: من باب النظافة. وقوله: محتملة النجاسة. وقوله: فهو كالنهي عن البصاق في الماء والتنفس فيه الخ وقوله: إن للشيطان ملامسة وملابسة بالإنسان. وقوله: وهكذا له ملابسة بيده أيضا لكونها جارحة. وقوله: لا غير. لا دلالة لكلام الحافظ ابن تيمية على أى واحد من أقوال صاحب الفيض هذه الستة في بيان ما ذهب إليه الحافظ ابن تيمية في المسألة.

وهكذا قوله بعد: لبيتوتة الشيطان على يده. وقوله: وجعل ابن تيمية الشيطان بائتا - أى على اليد - وقوله: وذكر هو ملابسة الشيطان بيده. فهذه تسعة أقوال لصاحب الفيض قد عزا فيها إلى الحافظ ابن تيمية ما لا يدل عليه كلامه بل في كلامه ما ينفي أو ينافي بعض تلك الأقوال.

بل قول صاحب الفيض نفسه عنه: فوردت الشريعة بغسلها قبل غمسها لأجل هذا النظر المعنوي. يرد قوله: من باب النظافة. وقوله: فهو كالنهي عن البصاق في الماء والتنفس فيه. لأن هذين القولين من باب النظر الحسي، لا المعنوي.

فإن قلت: إن قوله: إن للشيطان ملامسة وملابسة بالإنسان. وما يؤدى مؤداه

من أقواله هذه يدل عليهما قول الحافظ ابن تيمية : إنه من مبيت يده ملامسة للشيطان .

قلت : لا يدل لأن مفاد أقوال صاحب الفيض أن الشيطان يبيت على اليد فله ملامسة وملابسة باليد ، ومفاد كلام الحافظ ابن تيمية أن الشيطان يبيت على الخيشوم - كما ثبت ذلك بالنص الصحيح الصريح الذي لا يسوغ لمسلم أن يجحده - ولا يدري القائم من النوم أين باتت يده أباتت على فخذه أو بطنه أو صدره أو رأسه أو خيشومه فإن باتت على خيشومه ، وبات الشيطان أيضا على الخيشوم كانت اليد ملامسة للشيطان لا محالة ، فقول ابن تيمية : ملامسة للشيطان . حال من يده .

فقد تبين أن الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - لم يجعل لبيوتة الشيطان على اليد مدخلا ، ولا جعل الشيطان بائتا على اليد ، ولا جعل الشيطان ملامسا وملابسا لليد أو باليد ، وبين المفادين فرق وإن كانت المفاعلة من الطرفين .

ولما لم يفهم صاحب الفيض كلام الحافظ ابن تيمية حق الفهم قال عنه ما قال وعزا إليه أشياء لم يقلها هو ، ولا دل عليها كلامه ، وإذا أتقنت هذا ظهر لك أن قوله : ثم إن ملابسته إنما هي بمواضع الألواث..... إلى قوله : فما له ولليد . لا حاجة إليه ، ولا فائدة له ههنا .

ثالثا : إن الحافظ ابن تيمية قد أثبت أن وصف مبيت اليد ملامسة للشيطان مؤثر ومعتبر ليس بملغى ولا مرسل ، وكان من حق الرد أن يثبت صاحب الفيض أن الوصف المذكور ليس بمؤثر ولا معتبر ، بل هو ملغى أو مرسل لكنه لم يفعل هذا .

رابعا : إن قوله : على أن في الدارقطني : «أين باتت يده منه» . وصححه ابن مندة الأصبهاني الخ فيه نظر من وجهين :

الأول : أن زيادة منه في الحديث لم يصححها ابن مندة ، بل جعلها غير محفوظة ، ففي التلخيص والنيل : وقال ابن مندة : هذه الزيادة رواتها ثقات ولا

أراها محفوظة . اهـ

الثاني : على تقدير أن تكون تلك الزيادة محفوظة ليس فيها ما يدخل على ابن تيمية لأنه يعتقد أن المدخل لبيتوتة اليد على حصة من جسده، لا لبيتوتة الشيطان على يده، وأنت خبير بأن الخيشوم منه ، فإن باتت اليد على الخيشوم الذي هو منه ، والحال أن الشيطان يبيت على الخيشوم كانت اليد ملامسة للشيطان لا محالة .

٨٢١- قال: أما ما ذكره الحافظ ابن تيمية فقد ذكرنا أنه لم يذهب إليه أحد من الأئمة، وكلهم حملوه على باب النجاسة دون النظافة . اهـ (١/ ٢٦٦) .

أقول: الحمل على النجاسة إنما هو عند من فرق بين القليل والكثير، وأما من فرق بالتغير وعدمه فلا بد أن لا يحمله على باب النجاسة، ثم الحمل على باب النجاسة لا يقتضي تنجس الماء بمجرد الملاقاة بدون التغير .

يقول: إن الحافظ ابن تيمية قال : وأما نهيه ﷺ أن يغمس القائم من نوم الليل يده في الإناء قبل أن يغسلها ثلاثا فهو لا يقتضي تنجيس الماء بالاتفاق . اهـ وقد تقدم في كلامه أن في حكمة النهي ثلاثة أقوال الخ وتقدم أيضا مذهب الشافعي وأحمد في كلام الترمذي، فادعاء صاحب الفيض أنه لم يذهب إليه أحد من الأئمة وكلهم الخ ليس بصواب، وقد قال صاحب الفيض نفسه : إنه لو غمسها فيه بدون الغسل لا يفسد الماء بشرط أن لم يكن على يده نجاسة الخ .

ثم في قول شيخنا - حفظه الله تعالى وعافاه - : بدون التغير . أيضا نظر واضح .

٨٢٢- قال: وأما ما ذكره ابن الهمام فلست أحصله أيضا لأنه لا معنى للكراهة إلا أنها لأجل النجاسة المحتملة فالكراهة أيضا من فروع النجاسات، لا أنها باب آخر، وتفصيله أن الماء عندنا إما طاهر أو نجس إن وقعت فيه نجاسة الخ (١/ ٢٦٧) .

أقول: غرض ابن الهمام أن الاستدلال بحديث الباب على أن الماء ينجس

بمجرد الملاقاة ليس بصحيح لأن النهي إن حمل على أن اليد تحتمل أن تكون نجسة فلا يدل إلا على أن إلقاء اليد المشكوكة في الماء لا يجوز، وعدم الجواز يدل على تبدل الماء من حاله الأول إلى غيره، ولا ينحصر في النجاسة، بل الكراهة أيضا محتملة، فالدائر بين النجاسة والكراهة لا يستلزم النجاسة قطعا، فكونها من باب النجاسة لا يضر ابن الهمام، وليس حكم الكراهة بسبب تردد وقوع النجاسة.

يقول أولا: إن الكراهة عند الحنفية أيضا ليست فرعا للنجاسة فإن صاحب الهداية قال: وسؤر الهرة طاهر مكروه، وعن أبي يوسف أنه غير مكروه لأن النبي عليه السلام كان يصغي لها الإناء، فتشرب منه، ثم يتوضأ منه، ولهما قوله عليه السلام: «الهرة سبع». والمراد بيان الحكم إلا أنه سقطت النجاسة لعلة الطواف، فبقيت الكراهة. اهـ

وقال أيضا: وسؤر ما يسكن البيوت كالحية والفأرة مكروه لأن حرمة اللحم أوجبت نجاسة السؤر إلا أنه سقطت النجاسة لعلة الطواف، فبقيت الكراهة، والتنبيه على العلة في الهرة. انتهى.

فكراهة آسار الهرة والسواكن في البيوت عند الحنفية ليست لأمر يرجع إلى النجاسة أو احتمالها لأن نجاسة الهرة والسواكن قد سقطت عندهم، ولا احتمال للنجاسة بعد سقوطها فضلا أن تكون بالجزم.

فالكراهة عندهم قد تكون لاحتمال النجاسة كما في سؤر الدجاجة المخلاة وقد تكون لحرمة اللحم مع سقوط النجاسة لعلة أخرى غير احتمال النجاسة كما في سؤر الهرة وسواكن البيوت، وقد تكون لغير ذلك كما في الماء الذي تنفس فيه، فقوله: لا معنى للكراهة إلا أنها لأجل النجاسة المحتملة، فالكراهة الخ ليس بصواب.

ثانيا: سلمنا أن الكراهة عند الحنفية ترجع إلى احتمال النجاسة فقط لكن

نقول: إن الماء المكروه لا يدخل عندهم أيضا في الماء النجس كما يتبين من قوله: فإن تحققت النجاسة فيه يحكم بنجاسته، وإن تردد في وقوعها يحكم بالكراهة. اهـ .

فإما أن يدخل المكروه عندهم في الطاهر أو يكون عندهم واسطة بين الطاهر والنجس كالمشكوك، وعلى التقديرين لا يكون المكروه - أي المحتمل النجاسة - نجسا عندهم، فلم يدل حديث الباب - أى حديث أين باتت يده - على نجاسة محتمل النجاسة فلا يتجه قولهم: فبحقيقة النجاسة أولى أن يكون نجسا. لعدم اتجاه المبنى.

نعم يتجه أن يقال: لما كان غمس اليد بدون الغسل منهيا عنه لأجل احتمال النجاسة كان منهيا عنه لأجل تحقق النجاسة بطريق الأولى. لكن لا دلالة لهذا النهي رأسا على نجاسة الماء بملاقاة النجاسة مطلقا، فليس الحديث حجة للحنفية على المالكية ولا على الشافعية.

٨٢٣- قال: ويلوح من كلام ابن رشد أن الكراهة عند المالكية قسم ثالث كما أن الكراهة في الصلاة عندنا، ولا تكون ناشئة من جهة احتمال النجاسة. قلت: وهو كذلك عندهم أما كونها قسما مستقلا عند الحنفية فلم يثبت عندي، و حينئذ ظهر الجواب عن نظر الشيخ ابن الهمام - رحمه الله تعالى - الخ (١/ ٢٦٧-٢٦٨).

أقول: وليس ابن الهمام في الحديث بصدد بيان مذهب الحنفية لأن الحديث ليس بتابع لمذهب أحد من الأئمة، فالمحقق في الحديث إذا كان بصدد بيان منشأ الحديث وفقهه لا يتقيد بمذهب من المذاهب، فالإيراد على ابن الهمام أن الكراهة في مذهب الحنفية ليست من غير باب النجاسة ليس بمستحسن، ثم القول بأن الكراهة من باب النجاسة أيضا ليس بجيد.

يقول أولا: إنا قد قدمنا أن الكراهة قد تكون مستقلة عند الحنفية أيضا لا ترجع إلى احتمال النجاسة كما في سؤر الهرة وسواكن البيوت فإن نجاستها قد

سقطت عندهم كما في الهداية، ونزيده وضوحا أن النهي عن التنفس في الماء للكراهة على الأقل، فيكون الماء الذي تنفس فيه مكروها، وكراهته هذه لم تنشأ عن احتمال النجاسة، وإن قالوا: لا نقول بالكراهة. لزم إبطال النهي عن التنفس أو نسخه من غير برهان ما.

وإن قالوا: إن النهي إنما هو عن التنفس، وهو فعل من الأفعال، فالمكروه هو التنفس لا الماء الذي تنفس فيه لأنه ليس بفعل.

قلنا: إن النهي في حديث الباب إنما هو عن إدخال اليد في الماء وغمسها في الإناء، وهو فعل من الأفعال، فأثر النهي إنما يترتب عليه، لا على الماء الذي غمس فيه اليد لأنه ليس بفعل. وفي هذا نظر ظاهر، والحاصل أن الكراهة قد لا ترجع إلى احتمال النجاسة عند الحنفية أيضا وهو واضح مما تقدم.

ثانيا: إن عدم ثبوت أن تكون الكراهة قسما مستقلا عند الحنفية عند صاحب الفيض لا يستدعي أن يكون الأمر كذلك في الواقع أو عند ابن الهمام، ولا سيما إذا كان ابن الهمام قد يخالف سائر الحنفية في مثل هذا ألا ترى أن عامة الحنفية لا يقولون بالوجوب في الطهارة ومن ثم ترى بيان الفرائض والسنن والمستحبات في كتاب الطهارة من الهداية والكنز والقدوري وغيرها من كتب الحنفية، ولا ترى بيان واجبات الطهارة فيها لكن ابن الهمام ومن تبعه من الحنفية يقولون بالوجوب في الطهارة أيضا قال صاحب الفيض نفسه في باب التسمية على كل حال الخ: وتفرد الشيخ ابن الهمام منا واختار الوجوب. اهـ

فلم يحصل الجواب عن نظر الشيخ ابن الهمام فضلا أن يكون ظهر على أظهر وجه بل عدم على آكد وجه وأبلغه، واختل استدلال صاحب الهداية وغيره على نجاسة كل ماء وقعت فيه النجاسة بحديث المستيقظ، فتدبر ولا تكن من الذين لا يتدبرون، وتفكر ولا تكن من الذين لا يتفكرون.

ثالثا: إن قوله: فإرجاع أبواب النجاسات إلى أبواب التزكية الخ مبني على أن حديث المستيقظ مما يتعلق بأبواب النجاسات، وقد أرجعه ابن الهمام وغيره إلى أبواب النظافة وكلتا المقدمتين لا تخلو عن نظر كما رأيت فإن كون حديث المستيقظ مما يتعلق بأبواب النجاسات لم يثبت بعد، فأين الإرجاع؟ وكيف التخليط؟ وأنى إقامة جر ثقيل؟

رابعا: إن قوله: فإنه لو كان الغسل لأجل النظافة فقط لكان النائم وغيره فيه سواء. فيه نظر من وجوه:

الأول: أن لقائل أن يقول: إن الأمر بالغسل ليس للنجاسة ولا للنظافة، بل للتعبد أو لأمر معنوي أدركه الشرع.

الثاني: أن الأمر بالغسل للنظافة، ولا يلزم منه مساواة النائم وغيره لأن النائم لا يدري أين طافت يده، والمستيقظ يدري أين طافت يده، وأما إن كان اليقظان ممن لا يدري أين طافت يده فحكمه حكم النائم في الأمر بالغسل كما هو مقتضى التعليل الوارد في الحديث.

الثالث: أن الغسل لو كان لأجل النجاسة لكان النائم وغيره فيه سواء، فما هو جواب صاحب الفيض عن هذا فهو جواب ابن الهمام وغيره عن ذلك.

خامسا: إن قوله: ولا دخل لنومه إلا أن يده احتملت التنجس الخ فيه أن الحديث نص صريح في أن للنوم مدخلا في أنه لا يدري أين طافت يده، ولا دلالة في الحديث أصلا على أن للنوم مدخلا في أن يده احتملت التنجس الخ فضلا أن يدل على أن لا دخل لنومه إلا أن يده احتملت التنجس الخ.

ثم لك أن تقول: ولا دخل لنومه إلا أن يده احتملت التقذر أو التلبس بالشيطان لتطوافها على مواضع الأقذار، وبيتوتها على الخيشوم مبيت الشيطان، وهو لا يدري في الوجهين فكان الخ فالجواب الجواب.

سادسا: إن قوله: فهذا حجة على المالكية. خطأ فإن حديث الباب ليس حجة للحنفية ولا حجة على المالكية كما تقدم تفصيله.

سابعا: إنك إذا تدبرت فيما ألقينا عليك قبل ظهر لك أن أيا يستحق أن يقال في شأنه: وللأعذار الباردة مجال وسيع. صاحب الفيض وحزبه أم ابن الهمام وأتباعه؟

٨٢٤- قال المحشي: ومنهم من جعله حجة على الشافعية أيضا بأنه لم يفرق فيما كان الماء قلتين أو دونهما، فعلم أن تأثير النجاسة في القلتين وما دونهما سواء. اهـ (١/ ٢٦٨).

يقول: إن منهم من يجعل حديث الباب حجة على الحنفية أيضا بأنه لم يفرق بينما كان الماء حد التحريك، أو حد ظن المبتلى، أو حد الكدرة، أو العشر في العشر - إلى آخر أقوال الحنفية في التوقيت - وبينما كان دون هذه الحدود، فعلم أن تأثير النجاسة في هذه الحدود، وما دونها، وما فوقها سواء.

هذا وقد خصصت المالكية هذا الحديث وأمثاله بالإجماع على رأي، والشافعية بحديث القلتين الصحيح، والحنفية بالرأي المحض والهوى البحت وإن كان مأثورا عن أحد من أئمتهم، فانظر أي الأعمال صواب أو أصوب أتخصيص الحديث بالإجماع المزعوم أم بالحديث الصحيح أم بالرأي المحض والهوى البحت؟ وأبصر أي عذر من هذه الأعذار الثلاثة بارد، وأيها حار؟ وأي المعتذرين فار عن جادة الحق، وأيهم عليها قار؟ وأي صنيع من تلك الصنائع ضار، وأيها سار؟

(باب غسل الرجلين الخ)

٨٢٥- قال صاحب الفيض: وترجمة المصنف - رحمه الله تعالى - هذه ناظرة إلى تفسير الآية، ومن العجائب أن ما يجعلونه - لعنهم الله تعالى - حجة لمسح الأرجل هو بعينه حجة للغسل عند السلف..... إلى قوله: وهذا وضوء من لم

يحدث. اهـ (ج١ ص ٢٦٨).

يقول أولا: إن أراد بقوله: وترجمة المصنف الخ أن غرض المصنف من هذه الترجمة تفسير قوله تعالى: ﴿وأرجلكم إلى الكعبين﴾. بغسل الرجلين ففيه أن كلام المصنف - رحمه الله تعالى - لا يدل عليه أصلا، وإنما مقصود المصنف ههنا إثبات غسل الرجلين، ونفي المسح عليهما إذا كانتا غير مخففتين ولا مجوربتين بالحديث الذي أخرجه في الباب.

ثانيا: قوله: لأنه أسلم بعد المائدة وكان يمسح على الخفين الخ فيه أن لهم أن يقولوا: إن الموقوف ليس بحجة. فالصواب ههنا أن يقال: إن جريرا - رضي الله تعالى عنه - أخبر أنه قد رأى النبي ﷺ يمسح على الخفين بعد نزول المائدة.

ثم لهم أن يقولوا: قولك: حتى أن بعضهم توهم منه نسخ المسح. في المسح على الخفين، وكلامنا ههنا في المسح على الرجلين، وهذا لأن الشيعة لا يقولون بالمسح على الخفين.

ثالثا: إن سياق قوله: وفيها آية المسح بالرأس والأرجل. وسباقه يقتضيان أن يقال بدله: وفيها الأمر بغسل الأرجل. ثم لهم أن يقولوا ههنا أيضا: إنهم فهموا نسخ المسح على الخفين بالمسح بالرجلين.

رابعا: إنه قد أجيب عن الاستدلال بحديث النزال بن سبرة عن علي - رضي الله عنه - بأجوبة عديدة:

أحدها: ما ذكره صاحب الفيض من أنه من باب الوضوء على الوضوء، والأولى ما في الحديث نفسه: وهذا وضوء من لم يحدث. وكلامنا في وضوء من أحدث.

ثانيها: ما ذكره الطحاوي وغيره من أنه ليس في هذا الحديث دليل أن فرض الرجلين هو المسح لأن فيه أنه قد مسح وجهه، فكان ذلك المسح هو الغسل فقد

يحتمل أن يكون مسحه برجله كذلك، ويؤيد هذا الاحتمال رواية أبي الوليد عن شعبة فإن فيها تصريحا بغسل الرجل لكن ضعفها الحافظ في باب الشرب قائما من كتاب الأشربة، ثم فيه جمع بين الحقيقة والمجاز أو بين معنيي المشترك، وكلاهما خلافيتان.

ثالثها : أن صفة الوضوء هذه التي ورد فيها المسح بالرجلين موقوفة على علي - رضي الله عنه - قال الحافظ في باب الشرب قائما: قوله: صنع كما صنعت. أى من الشرب قائما، وصرح به الإسماعيلي في روايته الخ.

وعلي - رضي الله عنه - قد رجع عن المسح كما قال الحافظ في الباب، ولفظه: وقد تواترت الأخبار عن النبي ﷺ في صفة وضوءه أنه غسل رجليه، وهو المبين لأمر الله، وقد قال في حديث عمرو بن عبسة الذي رواه ابن خزيمة وغيره مطولا في فضل الوضوء: ثم يغسل قدميه كما أمره الله. ولم يثبت عن أحد من الصحابة خلاف ذلك إلا عن علي وابن عباس وأنس، وقد ثبت عنهم الرجوع عن ذلك. اهـ

رابعها : أن ألفاظ هذا الحديث قد اضطربت كما يظهر من الرجوع إلى موارده من كتب الطحاوي والبخاري والترمذي والنسائي والإسماعيلي والطيالسي وغيرهم، فإحالة صاحب الفيض لهذا الحديث على الطحاوي مع وجوده في الترمذي والنسائي من باب إبعاد النجعة وقد دفع الاضطراب بضعف بعض الألفاظ والطرق، والجمع بين بقيتها.

خامسها : أن المراد بمسح الرجلين المسح على الخفين.

سادسها : أن مسح الرجلين منسوخ.

وأقوى هذه الأجوبة كلها الأول، والثالث.

٨٢٦- قال: وليعلم أن الوضوء في الشرع على أقسام فمنها ما علمت، ومنها

للنوم كما في حديث ابن عباس - رضي الله عنهما - ومنها ما عند الترمذي، والرواة أيضا يراعونها، ولذا تراهم يقولون: توضأ وضوءه للصلاة ..... إلى قوله: فلا عبرة لإنكار ابن تيمية (١/ ٢٦٨).

أقول: وهذا لا ينافي ما قاله ابن تيمية، فإنه أنكر أن يكون للوضوء معنى شرعي غير ما هو معروف من غسل الأعضاء الثلاثة ومسح الرأس، ولم ينكر الإطلاق بحسب اللغة أو المجاز، وقد يؤكد الأمر لدفع توهم المجاز أو الاستعمال الآخر.

يقول أولا: إن الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - لا يقول بالمجاز، ولا بالمنقول الشرعي والحقيقة الشرعية كما يتبين هذا من مطالعة كتبه، فإنه قد رد في مواضع من مؤلفاته على من قال بهما ردا كثيرا.

وما أتى به صاحب الفيض من الحجج لأن الوضوء في الشرع على أقسام فليس فيه شيء وما يدل على أن الشرع وضع لفظ الوضوء بإزاء هذه الأقسام، ونقله من المعنى اللغوي إلى معاني تلك الأقسام.

ثانيا: قد تقدم ما في قوله: ومنها للنوم كما الخ في باب التخفيف في الوضوء فراجعه هناك.

ثالثا: إن صاحب الفيض قال قبل في باب أمور الإيمان: قوله: الحياء. وهو عندي لا ينقسم إلى نوعين شرعي وعرفي كما قالوا، بل هو أمر واحد فمن غلب عليه ذكر الله استحى منه أن يهتك محارمه، ومن غلبت عليه الدنيا استحى منها فالفرق باعتبار المتعلق. اهـ (١/ ٧٩) ونحوا من هذا قال في تقسيم الحب إلى العقلي والطبعي، فلم لا يجوز أن يكون تقسيم الوضوء إلى اللغوي والشرعي من ذلك الوادي؟ وهو رأي الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - فلا معنى لرد رأيه في باب الوضوء، وقبول مثله في باب الحب والحياء.

٨٢٧- قال: وعند الترمذي في باب ما جاء في التسمية على الطعام (٢/ ٨) فغسل رسول الله ﷺ يديه ومسح ببلل كفيه وجهه وذراعيه ورأسه وقال: «ياعكراش هذا الوضوء مما غيرت النار». وفي إسناده لين. اهـ (١/ ٢٦٨).

يقول: إن مدار هذا الحديث على العلاء بن الفضل قال: حدثني عبيد الله بن عكراش الخ قال الترمذي بعد إخراجه الحديث: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث العلاء بن الفضل، وقد تفرد العلاء بهذا الحديث. اهـ

قال الحافظ في التقريب: العلاء بن الفضل بن عبد الملك المنقري بكسر الميم وسكون النون، وفتح القاف أبو الهذيل البصري ضعيف من صغار التاسعة. اهـ

وقال صاحب تحفة الأحوذي: قال الحافظ في تهذيب التهذيب في ترجمة عبيد الله بن عكراش بعد نقل كلام الترمذي هذا: قال الساجي: وحدثني أبو زيد سمعت العباس بن عبد العظيم يقول: وضع العلاء بن الفضل هذا الحديث حديث صدقات قومه الذي رواه عن عبيد الله، وقال العقيلي: قال البخاري: في إسناده نظر. وقال ابن حزم: عبيد الله بن عكراش ضعيف جدا. اهـ

وقال الذهبي في الميزان: عبيد الله بن عكراش الذي يروي عنه العلاء بن الفضل فيه جهالة، وقال ابن حبان: منكر الحديث. وقال أبو حاتم: مجهول. اهـ

فجعل الذهبي العلاء بن الفضل صدوقا لا يخلو عن نظر فإن من وضع حديثا فهو أحد الكاذبين، فكيف يكون صادقا؟ فضلا أن يكون صدوقا؟

فقد تبين أن الحديث ضعيف جدا أو متروك، بل يكاد يكون موضوعا، فقول صاحب الفيض: وفي إسناده لين. تفريط منه مبين.

(باب غسل الرجلين في النعلين الخ)

٨٢٨- **قال:** واعلم أن المسح على الجوربين لم يثبت عندي مرفوعا، وإن كان جائزا بشرائطه فقها لأن الترمذي وإن صحح حديث المغيرة في الجوربين لكنه

معلول عندي قطعا لأن حديث المغيرة واعة واحدة قد روي بنحو من سبعين طريقا الخ (١/ ٢٦٩).

يقول أولا: إن الباب معقود لإثبات غسل الرجلين في النعلين، ونفي المسح على النعلين، لا لإثبات المسح على الجوربين ولا لنفيه، ولم يذكر في هذا الباب من صحيح البخاري حديث المغيرة، ولا حديث أبي موسى، فكلام صاحب الفيض هنا في المسح على الجوربين ليس في موضعه إلا أنه لما كان الباب ناظرا إلى نفي المسح على النعلين المذكور في حديثي المغيرة وأبي موسى، وكان فيهما بيان المسح على الجوربين استطرد الكلام في المسح على الجوربين، ونحن تابعون له في مثل هذا ضرورة اقتضاء النقد السهل الترتيب ذلك .

ثانيا: إن كثيرا من أهل العلم ذهبوا إلى أن حديث المغيرة بن شعبة في المسح على الجوربين والنعلين شاذ أو معلول، والحق أنه ليس بشاذ، ولا معلول، ولا ضعيف بل هو حديث حسن صحيح .

قال العلامة أحمد محمد شاكر في مقدمة رسالة شيخه محمد جمال الدين القاسمي في المسح على الجوربين: وقد تكلم الإمام ابن القيم في شأن هذا الحديث وهذه المسألة كلاما قويا جيدا، وإن كنت لا أوافقه على تضعيف حديث المغيرة هذا .

فقال في تعليقه على مختصر المنذري (تهذيب السنن : ١/ ١٢١-١٢٢ جـ١ صـ ١٢١-١٢٢): وقال النسائي: ما نعلم أحدا تابع هزيلا على هذه الرواية، والصحيح عن المغيرة أن النبي ﷺ مسح على الخفين . وقال البيهقي: قال أبو محمد - يعني يحيى بن منصور - رأيت مسلم بن الحجاج ضعف هذا الخبر، وقال: أبوقيس الأودي وهزيل ابن شرحبيل لا يحتملان هذا مع مخالفتهما جملة الذين رووا هذا الخبر عن المغيرة فقالوا: مسح على الخفين: وقال: لا يترك ظاهر القرآن

بمثل أبي قيس الأودي وهزيل .

قال : فذكرت هذه الحكاية عن مسلم لأبي العباس الدغولي ، فسمعته يقول : سمعت علي بن مخلد بن سنان يقول : سمعت أبا واقد السرخسي يقول : قال عبد الرحمن بن مهدي : قلت لسفيان الثوري : لو رجل حدثني بحديث أبي قيس عن هزيل ما قبلته منه . فقال سفيان : الحديث ضعيف أو واه أو كلمة نحوها .

وقال عبد الله بن أحمد : حدثت أبي بهذا الحديث ، فقال أبي : ليس يروى هذا إلا من حديث أبي قيس . قال أبي : أبى عبد الرحمن بن مهدي أن يحدث به يقول : هو منكر .

وقال علي بن المديني : حديث المغيرة بن شعبة في المسح رواه عن المغيرة أهل المدينة وأهل الكوفة ، وأهل البصرة ، ورواه هزيل بن شرحبيل عن المغيرة إلا أنه قال : ومسح على الجوربين . وخالف الناس .

وقال الفضل بن عتبان : سألت يحيى بن معين عن هذا الحديث فقال : الناس كلهم يروونه : على الخفين . غير أبي قيس .

قال ابن المنذر : يروى المسح على الجوربين عن تسعة من أصحاب النبي ﷺ علي ، وعمار ، وأبي مسعود الأنصاري ، وأنس ، وابن عمر ، والبراء ، وبلال ، وعبد الله بن أبي أوفى ، وسهل بن سعد . وزاد أبو داود : وأبو أمامة ، وعمرو بن حريث ، وعمر ، وابن عباس .

فهؤلاء ثلاثة عشر صحابيا ، والعمدة في الجواز على هؤلاء - رضي الله عنهم - لا على حديث أبي قيس .

مع أن المنازعين في المسح متناقضون فإنهم لو كان هذا الحديث في جانبهم لقالوا : هذه زيادة ، والزيادة من الثقة مقبولة ، ولا يلتفتون إلى ما ذكروه هنا من تفرد أبي قيس فإذا كان الحديث مخالفا لهم أعلوه بتفرد راويه ، ولم يقولوا : زيادة الثقة

مقبولة . كما هو موجود في تصرفاتهم، والإنصاف أن تكتال لمنازعك بالصاع الذي تكتال به لنفسك، فإن في كل شيء وفاء وتطفيفا، ونحن لا نرضى هذه الطريقة، ولا نعتمد على حديث أبي قيس وقد نص أحمد على جواز المسح على الجوربين، وعلل رواية أبي قيس، وهذا من إنصافه وعدله - رحمه الله - وإنما عمدته هؤلاء الصحابة، وصريح القياس فإنه لا يظهر بين الجوربين والخفين فرق مؤثر يصح أن يحال الحكم عليه . اهـ

هذا نص كلام ابن القيم - رحمه الله تعالى - ونحن نخالفه في تعليل حديث أبي قيس عن هزيل لأن رواية أصحاب المغيرة عن المغيرة في هذا الحديث المسح على الخفين لا تنفي صحة رواية هزيل بن شرحبيل عنه المسح على الجوربين، فهذه واقعة، وهذه واقعة، وقد قلت في شرحي للترمذي (١/ ١٦٨) :

الصواب صنيع الترمذي في تصحيح هذا الحديث، وهو حديث آخر غير حديث المسح على الخفين، وقد روى الناس عن المغيرة أحاديث المسح في الوضوء، فمنهم من روى المسح على الخفين، ومنهم من روى المسح على العمامة، ومنهم من روى المسح على الجوربين، وليس شيء منها بمخالف للآخر إذ هي أحاديث متعددة، وروايات عن حوادث مختلفة، والمغيرة صحب النبي ﷺ نحو خمس سنين، فمن المعقول أن يشهد من النبي ﷺ وقائع متعددة في وضوءه ويحكيها، فيسمع بعض الرواة منه شيئا، ويسمع غيره شيئا آخر، وهذا واضح بديهي . اهـ

وأزيد على ذلك أن العلماء جمعوا بين الأحاديث التي صحت في صفة صلاة الكسوف على أوجه متعددة بأن هذا اختلاف وقائع لا اختلاف رواية مع علمهم بأن وقوع الكسوف والخسوف قليل، فأولى أن يجمع بذلك في صفة الوضوء الذي يتكرر كل يوم مرارا كما هو بديهي .

وقد تكلف العلامة المباركفوري في شرحه للترمذي (١/ ١٠٠- ١٠٢) في

تضعيف هذا الحديث تكلفا شديدا يراه المنصف المدقق غير سديد، ومن أعجب ما صنع أنه رد على القائلين بأن رواية هزيل هذه زيادة من ثقة فتقبل.

فقال: فيه نظر فإن الناس كلهم رووا عن المغيرة بلفظ: مسح على الخفين. وأبو قيس يخالفهم جميعا، فيروي عن هزيل عن المغيرة بلفظ: مسح على الجوربين، والنعلين. فلم يزد على ما رووا، بل خالف ما رووا. نعم لو روى بلفظ: مسح على الخفين والجوربين والنعلين. لصح أن يقال: إنه روى أمرا زائدا.

وهكذا قال، وهي انتقال نظر، فليس المراد أنه روى زيادة في لفظ الحديث، بل أراد القائلون بأنها زيادة أنه روى حكما آخر زائدا على ما رواه غيره، فرووا هم المسح على الخفين، وروى هو المسح على الجوربين، ولم ينف رواية المسح على الخفين، فروايته على الحقيقة زيادة على روايات غيره، وهذا واضح.

ثم إن الحكم على رواية هذا الحديث بتخطئة الرواة الثقات حكم دون دليل كما بينا، وقد تابعه على روايته هذه عمل الصحابة الذين حكى ابن القيم الحجة بعملهم، فهو لم يرو حكما شاذا مخالفا لم يقل به أحد، بل روى عملا ثبت أن الصحابة هؤلاء عملوا به، وأخذوا بحكمه اهـ (صـ٧ - ١١).

وقال الألباني - حفظه الله تعالى - في تعليقه على رسالة المسح على الجوربين: ومن الغريب أن الإمام مسلما الذي أعل الحديث بالشذوذ والمخالفة هو نفسه لما أخرج حديث المسح على الخفين في السفر من طريق الجماعة عن المغيرة أخرجه أيضا من طريق أخرى عنه فزاد فيه المسح على العمامة، فعلى طريقته في إعلال حديث هزيل بمخالفته للثقات كان ينبغي أن يعل حديث العمامة أيضا، بل هو بالإعلال عنده أولى لأنها زيادة في نفس حديث الجماعة أعنى في السفر، وليس ذلك عن حديث هزيل. اهـ (صـ٣٠ - ٣١).

وقال القاسمي: قال العلامة المحقق علاء الدين الماريديني في رد قول البيهقي:

أبو قيس الأودي وهزيل لا يحتملان مع مخالفتهما الأجلة الذين رووا هذا الخبر عن المغيرة، فقالوا: مسح على الخفين. ما مثاله: هذا الخبر أخرجه أبو داود وسكت عنه وصححه ابن حبان، وقال الترمذي: حسن صحيح. وأبو قيس عبد الرحمن ابن ثروان وثقه ابن معين، وقال العجلي: ثقة ثبت. وهزيل وثقه العجلي، وأخرج لهما معا البخاري في صحيحه، ثم إنهما لم يخالفا الناس مخالفة معارضة، بل رويا أمرا زائدا على ما رووه بطريق مستقل غير معارض، فيحمل على أنهما حديثان، ولهذا صحح الحديث كما مر. اهـ وحكى القاسمي بعد ذلك كلام الشيخ منصور الحنبلي، والملا علي القاري المفيد أن اللفظين ثابتان عن المغيرة، وأن لا مانع منه (صـ ٣١).

فقد تبين أن حديث المغيرة في المسح على الجوربين حديث حسن صحيح، وليس بشاذ، ولا معلول، ولا ضعيف لا قطعا ولا ظنا، وأن من ذكر فيه الجوربين من الرواة فلم يهم لا قطعا ولا ظنا، وأن الترمذي لم ينظر حين قال: حسن صحيح. إلى صورة إسناده فقط، وأن ما اشتهر من تساهله في أمر التحسين والتصحيح لم يقع منه في حكمه هذا، وأن ترك عبد الرحمن بن مهدي التحديث بهذا الحديث ليس بذاك، وكذا إسقاطه وإسقاط مسلم وغيرهما لهذا الحديث عن درجة القبول لأن مبنى أقوال التضعيف كلها على زعم اتحاد الواقعة، ولم يأتوا عليه بدليل بعد، والدعوى ليست بدليل، وأما دليل التعدد فقد تقدم فيما سبق.

ثالثا: إن قوله: وكذا ذكر النعلين الخ فيه أن ذكر النعلين فيه ليس بسهو لاقطعا، ولا ظنا فإن التفرد لا يدل على السهو أصلا، ولا سيما تفرد الثقة الثبت الذي يؤيده شواهد صحيحة والكلام في النعلين في هذا الحديث كالكلام في الجوربين فيه، والحاصل أن كلا اللفظين - أي الجوربين والنعلين - في حديث المغيرة ثابت ومحفوظ لا وجه لضعفه.

رابعا : إن أراد بقوله : وإن كان جائزا بشرائطه الخ أن تتابع المشي من شرائطه ففيه أن ذلك الشرط لم يثبت بنقل من الكتاب ولا من السنة ، ولا بالقياس الصحيح .

٨٢٩- **قال** : وهو عند الطحاوي عن أبي موسى أنه مسح على جوربيه ونعليه ، وحمله الطحاوي على ما إذا كان النعلان على الجوربين . قلت : وحديثه ليس بمتصل ولا بقوي ، وهو تأويل عامتهم في حديث المغيرة ، وقد قلت : إنه معلول قطعا . اهـ (١/ ٢٦٩) .

يقول أولا : إن كلامه هذا يشعر فيما يبدو بأمرين :

الأول : أن حديث المغيرة ليس عند الطحاوي لأنه قال : وهو - يعني حديث المغيرة - عند الطحاوي عن أبي موسى .

الثاني : أن الطحاوي حمل حديث أبي موسى على صورة مخصوصة دون حديث المغيرة - رضي الله عنهما -

وهذان الأمران يدلان على أن صاحب الفيض لم يفهم هذا المقام من كتاب الطحاوي حق الفهم ، فها نحن ننقل لك كلام الطحاوي ، ثم نبين لك خطأ هذين الأمرين في ضوءه .

فاعلم أن الطحاوي قال في باب المسح على النعلين من شرح معاني الآثار : حدثنا أبوبكرة وإبراهيم بن مرزوق قالا : ثنا أبو داود قال : ثنا حماد بن سلمة ح وحدثنا ابن خزيمة قال : ثنا حجاج قال : ثنا حماد عن يعلى بن عطاء عن أوس بن أبي أوس قال : رأيت أبي توضأ ومسح على نعلين له ، فقلت له : أيمسح على النعلين ؟ فقال : رأيت رسول الله ﷺ يمسح على النعلين .

حدثنا فهد قال : ثنا محمد بن سعيد قال : أنا شريك عن يعلى بن عطاء عن أوس بن أبي أوس قال : كنت مع أبي في سفر ، ونزلنا بماء من مياه الأعراب ، فبال ،

فتوضأ، ومسح على نعليه، فقلت له: أتفعل هذا؟ فقال: ما أزيدك على ما رأيت رسول الله ﷺ فعل.

قال أبو جعفر: فذهب قوم إلى المسح على النعلين كما يمسح على الخفين، وقالوا: قد شد ذلك ما روي عن علي - رضي الله عنه - فذكروا في ذلك ما حدثنا أبوبكرة قال: ثنا أبو داود ووهب قالا: ثنا شعبة عن سلمة بن كهيل عن أبي ظبيان أنه رآى عليا بال قائما، ثم دعا بماء فتوضأ ومسح على نعليه، ثم دخل المسجد، فخلع نعليه، ثم صلى.

وخالفهم في ذلك آخرون فقالوا: لا نرى المسح على النعلين، وكان من الحجة لهم في ذلك أنه قد يجوز أن يكون رسول الله ﷺ مسح على النعلين تحتهما جوربان، وكان قاصدا بمسحه ذلك إلى جوربيه، لا إلى نعليه، وجورباه مما لو كانا عليه بلا نعلين جاز له أن يمسح عليهما، فكان مسحه ذلك مسحا أراد به الجوربين فأتى ذلك على الجوربين والنعلين، فكان مسحه على الجوربين هو الذي تطهر به، ومسحه على النعلين فضل.

وقد بين ذلك ما حدثنا علي بن معبد قال: ثنا المعلى بن منصور قال: ثنا عيسى ابن يونس عن أبي سنان عن الضحاك بن عبد الرحمن عن أبي موسى أن رسول الله ﷺ مسح على جوربيه ونعليه.

حدثنا أبوبكرة وابن مرزوق قالا: ثنا أبو عاصم عن سفيان الثوري عن أبي قيس عن هزيل بن شرحبيل عن المغيرة بن شعبة عن رسول الله ﷺ بمثله. فأخبر أبو موسى والمغيرة عن مسح النبي ﷺ على نعليه كيف كان منه.

وقد روي عن ابن عمر في ذلك وجه آخر حدثنا ابن أبي داود قال: ثنا أحمد بن الحسين اللهبي قال: ثنا ابن أبي فديك عن ابن أبي ذئب عن نافع أن ابن عمر كان إذا توضأ ونعلاه في قدميه مسح على ظهور قدميه بيديه، ويقول: كان رسول الله ﷺ

يصنع هكذا .

فأخبر ابن عمر أن رسول الله ﷺ قد كان في وقت ما كان يمسح على نعليه يمسح على قدميه ، فقد يحتمل أن يكون ما مسح على قدميه هو الفرض وما مسح على نعليه كان فضلا .

فحديث أبي أوس يحتمل عندنا ما ذكر فيه عن رسول الله ﷺ من مسحه على نعليه أن يكون كما قال أبو موسى والمغيرة ، أو كما قال ابن عمر الخ .

هذا كلام أبي جعفر الطحاوي ، وقد تبين منه أن حديث المغيرة أيضا مخرج في كتاب الطحاوي ، وأن الطحاوي قد أراد بحديث المغيرة أيضا ما أراد بحديث أبي موسى فلم يصح أن حديث المغيرة ليس عند الطحاوي ، ولا صح أن الطحاوي حمل حديث أبي موسى على صورة مخصوصة دون حديث المغيرة ، وهذان الأمران اللذان ينبئ عنهما ظاهر كلام صاحب الفيض ، وقد تبين أنهما خطأ ، ولك أن تقول : إن صاحب الفيض لم يرد الظاهر . والله أعلم بالسرائر .

ثم اعلم أن حمل الطحاوي لحديث المغيرة وأبي موسى ، وحديث ابن عمر على ما ذكره خطأ ، ثم حمله لحديث أبي أوس على ما حمل عليه حديث المغيرة وأبي موسى ، أو حديث ابن عمر خطأ على خطأ لأن كلامن المغيرة وأبي موسى ، وابن عمر ، وأبي أوس - رضي الله عنهم - قد أخبر بما رآى من فعل رسول الله ﷺ ، ولم يثبت أن هؤلاء كلهم أو بعضهم أخبروا عن وضوء واحد ، ومسح واحد لرسول الله ﷺ في وقت واحد ، حتى يحتاج إلى حمل حديث على حديث ، ويتكلف تكلف الطحاوي وأمثاله ، فتدبر .

ثم إن الطحاوي - رحمه الله تعالى - لم يجب عن أثر علي - رضي الله عنه - إلا أن يقال : إنه حمله على ما حمل عليه حديث أبي أوس - رضي الله عنه - وقد عرفت أن ذلك الحمل بعيد جدا ، وخطأ إذا .

ثانيا: إن قوله: وحديثه ليس بمتصل ولا بقوي. ليس بصواب فإن حديث أبي موسى - رضي الله عنه - متصل وقوي، ويدل عليه كلام الطحاوي المذكور فإن صنيعه فيه يقتضي أن يكون حديث أبي موسى، وحديث مغيرة بن شعبة كلاهما حسنا عنده على الأقل، وكذا حديث أبي أوس، وحديث ابن عمر - رضي الله عنهم -

وحاصل ما أعلوا به حديث أبي موسى شيئان الأول ادعاء ضعف عيسى بن سنان. والثاني ادعاء عدم ثبوت سماع الضحاك من أبي موسى - رضي الله عنه -

ومحصول ما أجيب به عنهما أن ابن سنان قد ذكره ابن حبان في الثقات، وقال العجلي: لا بأس به. وقال الذهبي: وقواه بعضهم. وقال المارديني: وثقه ابن معين وضعفه غيره. اهـ، والقاعدة القائلة أن الجرح مقدم على التعديل مقيدة بأن يكون الجرح مفسرا، وبأن يبنى على أمر مجزوم به لا بطريق اجتهادي.

وأن الضحاك قد سمع من أبي موسى كما صرح به عبد الغني في الكمال، والبخاري في الكبير، ثم التضعيف بعدم ثبوت السماع إنما هو على مشرب من يشترط في الاتصال ثبوت السماع، وانظر لتفصيل ما ذكرنا رسالة القاسمي المسح على الجوربين، ومقدمتها للشيخ أحمد شاكر - رحمهما الله الخالق القاهر القادر -

ثالثا: قوله: وهو تأويل عامتهم في حديث المغيرة. فيه أن هذا التأويل لم يقم عليه دليل فهو تأويل غير سائغ، قال القاسمي: وأما قوله: إن البيهقي حكى عن النيسابوري أنه حمله على أنه مسح على جوربين منعلين، لا أنه جورب منفرد، ونعل منفردة، وكأنه قال: مسح على جوربيه المنعلين. فيعني بذلك ما قاله البيهقي في سننه، وقد حكى ذلك، ثم قال بعده: وقد وجدت لأنس أثرا يدل على ذلك فأسند عنه أنه مسح على جوربين أسفلهما جلود وأعلاهما خز. اهـ

وتعقبه العلامة المارديني في الجوهر النقي بقوله: الحديث - أي حديث المغيرة

- ومثله حديث أبي موسى - ورد بعطف النعلين على الجوربين، وهو يقتضي المغايرة فلفظه مخالف لهذا التأويل - وكذا لتأويل الطحاوي - وكون أنس مسح على جوربين منعلين لا يلزم منه أن يكون النبي ﷺ فعل كذلك، فلا يدل فعل أنس على تأويل الحديث بما لا يحتمله لفظه . اهـ

وقال ابن الهمام في فتح القدير في رد هذا التأويل: إن تخصيص الجواز بوجود النعل حينئذ قصر للدليل - أعني الحديث - والدلالة عن مقتضاه بغير سبب . اهـ أي بغير ما يدعو له لا من لفظه ولا من مقتضاه، فإن صريحه أنه صلوات الله عليه مسح على الجوربين، وعلى النعلين كلا على انفراده، وأيده في النعلين أحاديث كثيرة مخرجة في دواوين السنة . انتهى كلام القاسمي (صـ ٤٢ - ٤٣).

ثم ذكر أحد عشر حديثا في المسح على النعلين بعضها ضعيف، والعمدة والاحتجاج بالصحاح منها والحسان، ورد ابن الهمام هذا يرد تأويل الطحاوي أيضا، بل هو فيه أظهر وأنهض منه في تأويل النيسابوري كما يدل عليه لفظ الرد .

رابعا: إن قوله: إنه معلول قطعا . خطأ لأن حديث المغيرة ليس بمعلول قطعا ولا ظنا، بل هو حديث حسن صحيح، وقد تقدم تحقيقه . نعم ذهب كثير من أهل العلم بالحديث إلى تضعيفه، والصواب هو التصحيح .

٨٣٠- **قال**: قوله: ويتوضأ فيها . وعند أبي داود صـ ١٦ عن ابن عباس -رضي الله عنهما - فأخذ حفنة من ماء، فضرب بها على رجله، وفيها النعل، ففتل بها ثم الأخرى مثل ذلك . وقد مر في البخاري عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أنه أخذ غرفة من ماء فرش بها، ولعله أيضا عند التنعل الخ (١/ ٢٦٩).

يقول أولا: إن صاحب الفيض قد أخطأ في قوله: وعند أبي داود الخ خطأين اثنين الأول أنه جعل الحديث موقوفا، وإنما هو مرفوع . والثاني أنه جعله عن ابن عباس وإنما هو عن علي - رضي الله عنهم -

فإن في سنن أبي داود باب صفة وضوء النبي ﷺ: عن عبيد الله الخولاني عن ابن عباس قال: دخل علي علي يعني ابن أبي طالب وقد أهراق الماء فدعا بوضوء فأتيناه بتور فيه ماء حتى وضعناه بين يديه، فقال: يا ابن عباس ألا أريك كيف كان يتوضأ رسول الله ﷺ؟ قلت: بلى. قال: فأصغى الإناء على يده فغسلها. الحديث، وفيه: ثم أدخل يديه جميعا، فأخذ حفنة من ماء فضرب بها على رجله وفيها النعل ففتلها ثم الأخرى مثل ذلك الخ

نعم الحديث من مسند ابن عباس عند كثير من أهل العلم بالحديث، وإنما خطأت صاحب الفيض في جعله الحديث عن ابن عباس لأنه يبدو من كلامه أن فاعل أخذ وضرب وفتل هو ابن عباس، والأمر ليس كذلك كما يظهر من سياق الحديث.

ثانيا: إنه قد أخطأ في قوله: قد مر في البخاري الخ أيضا خطأين اثنين:

الأول: أنه جعله موقوفا على ابن عباس، وقد وقع في البخاري باب غسل الوجه باليدين من غرفة واحدة قول ابن عباس في آخر الحديث: هكذا رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ. ووقع عند أبي داود في باب الوضوء مرتين: عن عطاء بن يسار قال: قال لنا ابن عباس: أتحبون أن أريكم كيف كان رسول الله ﷺ يتوضأ. الحديث.

الثاني: أنه ترجى بقوله: ولعله الخ وليس له ههنا وجه لأن في لفظ أبي داود والحاكم تصريحا وجزما بما ترجى قال الحافظ: قوله: حتى غسلها. صريح في أنه لم يكتف بالرش وأما ما وقع عند أبي داود والحاكم: فرش على رجله اليمنى وفيها النعل، ثم مسحها بيديه يد فوق القدم ويد تحت النعل. فالمراد بالمسح تسييل الماء حتى يستوعب العضو، وقد صح أنه ﷺ كان يتوضأ في النعل. اهـ

ثالثا: إن مقصود صاحب الفيض الاستدلال بالحديثين اللذين ذكرهما على أن

المراد بقول ابن عمر في حديث الباب : ويتوضأ فيها . ويغسل الرجلين في النعال ، ولا ريب أن بناء هذا الاستدلال على اتحاد واقعة حديث ابن عمر ، وحديثي ابن عباس ، ولم يثبت بعد بل سياق الأحاديث يدل على تعدد الواقعات .

رابعا : إن المراد بقوله : ويتوضأ فيها . ويمسح عليها ، والدليل على هذا التفسير ما ورد في بعض طرق حديث ابن عمر هذا قال القاسمي : وروى البزار بإسناد صحيح عن ابن عمر أنه كان يتوضأ ونعلاه في رجليه ويمسح عليهما ، ويقول : كذلك كان رسول الله ﷺ يفعل . أورده الحافظ ابن حجر في تخريج أحاديث الهداية .

وقال السيوطي في التدريب : صحح أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الملك ابن القطان صاحب كتاب الوهم والإيهام حديث ابن عمر هذا المخرج في مسند البزار .

وروى البيهقي بإسناد جيد عن ابن عمر قال : رأيت رسول الله ﷺ يلبسها - يعني النعال السبتية - ويتوضأ فيها ، ويمسح عليها . نقله الحافظ ابن حجر في تخريج أحاديث الهداية .

وقال الألباني في التعليق على هذا : أخرجه في سننه الكبرى (١/ ٢٨٧) من طريق ابن خزيمة وهذا أخرجه في صحيحه (رقم ١٩٩) وسنده صحيح كما قلت في التعليق عليه ، وأزيد هنا فأقول : له طريق أخرى عن ابن عمر نحو رواية البزار أخرجه الطحاوي في شرح المعاني (١/ ٩٧) ورجاله ثقات معروفون غير أحمد بن الحسين اللهبي ، وله شاهد من حديث ابن عباس أن رسول الله ﷺ توضأ مرة مرة ، ومسح على نعليه أخرجه عبد الرزاق في المصنف (رقم ٧٨٣) والبيهقي (١/ ٢٨٦) من طريقين عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عنه ، وهذا إسناد صحيح غاية ، وهو على شرط الشيخين .

وقال القاسمي: وروى الشيخان البخاري ومسلم عن عبيد بن جريج عن عبد الله بن عمر أنه قال: رأيت رسول الله ﷺ يلبس النعال السبتية التي ليس فيها شعر، ويتوضأ فيها، فأحب أن ألبسها.

ومعنى قوله: يتوضأ فيها. أنه يمسح عليها كما أوضحته رواية البزار والبيهقي قبل والروايات يفسر بعضها بعضا. وأما قول البخاري: معناه غسل الرجلين في النعلين. فرده الحافظ الإسماعيلي كما نقله العيني، وذلك لمخالفته لما روي عن ابن عمر نفسه. اهـ (صـ ٤٤ - ٤٥)

(تنبيهات)

الأول: أن رواية البزار والبيهقي لحديث ابن عمر ترد أيضا تأويل الطحاوي في حديث ابن عمر، فإنه قد حمله على المسح على القدمين فرضا والنعلين نفلا.

الثاني: أن حديث ابن عباس عند عبد الرزاق والبيهقي ينفي تفسير الحافظ لحديثه عند أبي داود والحاكم بتسييل الماء.

الثالث: أن تعقب الإسماعيلي على البخاري قد رده العيني، والذي تمسك به الحافظ والعيني وغيرهما على أن المراد بقوله: يتوضأ فيها. يغسل الرجلين في النعال لا يصلح للتمسك كما يتبين من رواية البزار والبيهقي، فلم يصب الحافظ والعيني وغيرهما في التفسير والعيني في رد تعقب الإسماعيلي أيضا.

الرابع: أنا سلمنا أن قوله: يتوضأ فيها. بمعنى يغسل فيها لكن نقول: إن هذا لاينفي ولا ينافي مسحه ﷺ على نعليه في غير هذه المرة أو المرات إذ قد ثبت بأحاديث متعددة، فوجب قبوله.

خامسا: إن قوله: والحافظ ابن القيم جعله صورة مستقلة الخ أنه لم يقل هذا في حديث ابن عباس عند البخاري الذي أحال عليه صاحب الفيض قبل لأن فيه تصريحا بغسل الرجلين ولفظه: ثم أخذ غرفة من ماء فرش على رجله اليمنى حتى

غسلها، ثم أخذ غرفة أخرى فغسل بها رجله - يعني اليسرى - الحديث .

وإنما قاله في الأحاديث التي جاء فيها ذكر الرش على الرجلين في النعلين دون ذكر غسل الرجلين، وهو من صور المسح على النعلين، وقد ذهب إليه رسول الله ﷺ، وكثير من أمته .

قال الطحاوي في باب المسح على النعلين بعد بيان حديث أبي أوس قال: رأيت رسول الله ﷺ يمسح على النعلين: فذهب قوم إلى المسح على النعلين كما يمسح على الخفين، وقالوا: قد شذ ذلك ما روي عن علي . فذكر بإسناده إلى أبي ظبيان أنه رآى عليا بال قائما، ثم دعا بماء، فتوضأ ومسح على نعليه، ثم دخل المسجد، فخلع نعليه، ثم صلى . اهـ وقد ثبت المسح على النعلين عن أبي أوس، وعلي، وابن عمر، وابن عباس، وغيرهم من الصحابة - رضي الله عنهم -

فقول صاحب الفيض في حق قول ابن القيم: إن الرش كاف في النعلين كالمسح في الخفين: وهو احتمال لم يذهب إليه ذاهب . خطأ محض لأن المسح في النعلين ليس باحتمال، بل هو نص ثابت صريح رواه عدة من الصحابة عن رسول الله ﷺ، وقد ذهب إليه ذاهبون من الصحابة والتابعين ومن بعدهم .

ثم تتبع أقوال الرجال الذاهبين إلى شيء بعد ثبوته عن النبي ﷺ الذي أرسل إلى الناس كافة دأب من يؤثرون آراء الرجال على سنن رسول الله ﷺ وأحاديثه قال الله تبارك وتعالى: ﴿إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون﴾ .

ومن أدلة المسح على النعلين التي قد نقلناها قبل حصحص أن قول البخاري في ترجمة الباب: ولا يمسح على النعلين . أيضا خطأ .

٨٣١- **قال**: قوله: وأما الصفرة . واعلم أن ابن عمر - رضي الله عنهما - كان يستعمل الصفرة، ثم كان يرفعه إلى النبي ﷺ مع أنه قد ثبت فيه الوعيد عن النبي

ﷺ قلت: وردت فيه ألفاظ عديدة من صبغ الأشعار والثياب الخ (١/ ٢٧٠).

يقول: إن صاحب الفيض قد نص في كلامه هذا على أمور:

منها أن الصبغ بالصفرة قد ثبت فيه الوعيد عن النبي ﷺ.

ومنها أن حديث ابن عمر في الصبغ بالصفرة ورد بألفاظ، ولا يدري أيها مرفوع؟

ومنها ترجيه تطرق الاجتهاد اجتهاد ابن عمر فيه.

ونتيجة هذه الأمور الثلاثة أن الصبغ بالصفرة للزينة لا يجوز عند صاحب الفيض وقد أشار إلى عدم جوازه للزينة بقوله بعد: نعم يجوز التصفير علاجا. فإن مفهوم قوله هذا أن التصفير للزينة لا يجوز، ومن نتائج تلك الأمور الثلاثة رفعه الاعتماد عن حديث ابن عمر في التصفير.

فيقول ويدعي ما ينتج حرمة الصبغ بالصفرة، ورد حديث ابن عمر المتفق عليه والحال أنه لم يتبين له بعد في هذا الباب شيء صاف كاف، فلا يكون ادعاءه هذا مع اعترافه بعدم التبين إلا جرأة على الله ورسوله ﷺ - أعاذنا الله منها -

ثم اعلم أنه لا يخلو شيء من الأمور الثلاثة المذكورة عن نظر، فقد أخرج أبو داود في اللباس باب في المصبوغ بالصفرة عن عبد الله بن مسلمة القعنبي، والنسائي في الزينة من السنن باب الخضاب بالصفرة عن يعقوب بن إبراهيم كلاهما عن ابن محمد الدراوردي عن زيد بن أسلم أن ابن عمر كان يصبغ لحيته بالصفرة حتى تمتلي ثيابه من الصفرة، فقيل له: لم تصبغ بالصفرة؟ فقال: إني رأيت رسول الله ﷺ يصبغ بها ولم يكن شيء أحب إليه منها وقد كان يصبغ بها ثيابه كلها حتى عمامته.

ولفظ النسائي: عن زيد بن أسلم قال: رأيت ابن عمر يصفر لحيته بالخلوق، فقلت: يا أبا عبد الرحمن إنك تصفر لحيتك بالخلوق. قال: إني رأيت رسول الله ﷺ يصفر بها لحيته، ولم يكن شيء من الصبغ أحب إليه منها، ولقد كان يصبغ بها

ثيابه كلها حتى عمامته .

قال أبو عبد الرحمن - أي النسائي - وهذا أولى بالصواب من حديث أبي قتيبة. اهـ وحديث أبي قتيبة هذا أخرجه النسائي نفسه في الزينة من المجتبى باب تصفير اللحية قال : أخبرنا يحيى بن حكيم قال : ثنا أبو قتيبة قال : ثنا عبد الرحمن ابن عبد الله بن دينار عن زيد بن أسلم عن عبيد قال : رأيت ابن عمر يصفر لحيته ، فقلت له في ذلك ، فقال : رأيت النبي ﷺ يصفر لحيته . اهـ

قلت : كلاهما صواب فإن رواية عبيد لهذا الحديث عن ابن عمر ثابتة في الصحيحين فقد فسرت رواية أبي داود والنسائي أن ابن عمر - رضي الله عنه - قد رفع إلى النبي ﷺ كلا الأمرين تصفير الثياب ، وأشعار اللحية .

وأما ما أخرجه النسائي بعد الباب عن ابن عمر قال : كان النبي ﷺ يلبس النعال السبتية ، ويصفر لحيته بالورس والزعفران ، وكان ابن عمر يفعل ذلك . ففي إسناده عبد العزيز بن أبي رواد وثقه بعض أهل العلم بالحديث ، وضعفه آخرون ، وهو لايعارض رواية زيد بن أسلم ، وعبيد عن ابن عمر - رضي الله عنهما -

هذا وقد ثبت تصفير اللحية بقوله ﷺ قال الحافظ في باب الخضاب من اللباس ، قوله : «إن اليهود والنصارى لا يصبغون فخالفوهم» هكذا أطلق ، ولأحمد بسند حسن عن أبي أمامة قال : خرج رسول الله ﷺ على مشيخة من الأنصار بيض لحاهم فقال : «يا معشر الأنصار حمروا وصفروا ، وخالفوا أهل الكتاب» وأخرج الطبراني في الأوسط نحوه من حديث أنس ، وفي الكبير من حديث عقبة بن عبد كان رسول يأمر بتغيير الشعر مخالفة للأعاجم . وقد تمسك به من أجاز الخضاب بالسواد ، وقد تقدمت في باب ذكر بني إسرائيل من أحاديث الأنبياء مسألة استثناء الخضب بالسواد لحديثي جابر ، وابن عباس . اهـ

والحاصل أن تصفير الأشعار والثياب ثابت في الشرع سواء كان بالخلوق ، أم

بالورس أم بالزعفران، أم بغيرها، وثابت عن النبي ﷺ أنه قد صفر لحيته وثيابه، وأنه ﷺ كان يحب ذلك، وأما النهي عن تزعفر الرجل فمحمول على تزعفره في بدنه دون الأشعار والثياب للأحاديث التي ذكرناها وغيرها .

وأما ما أخرجه النسائي وأبو داود من حديث عبد الله بن مسعود أن نبي الله ﷺ كان يكره عشر خصال الصفرة يعني الخلوق، وتغيير الشيب . الحديث ففي إسناده القاسم بن حسان، وعمه عبد الرحمن بن حرملة .

وفي الميزان في ترجمة الأول: قال البخاري: حديثه منكر ولا يعرف . وفي ترجمة الثاني: عبد الرحمن بن حرملة (د، س) عن ابن مسعود قال البخاري: لايصح حديثه روى عنه قاسم بن حسان. قلت: له حديث واحد في الكتابين رواه ركين بن الربيع عن قاسم عنه عن ابن مسعود مرفوع: كان يكره الصفرة وتغيير الشيب . . . . الحديث، وهذا منكر . اهـ

وقال الشوكاني في النيل باب تغيير الشيب بالحناء والكتم ونحوهما وكراهة السواد: أخرج أبو داود والنسائي من حديث ابن مسعود قال: كان رسول الله ﷺ يكره عشر خلال الصفرة يعني الخلوق وتغيير الشيب . الحديث، ولكنه لا ينتهض لمعارضة أحاديث تغيير الشيب قولا وفعلا . اهـ يعني لضعفه ونكارته .

وعصارة البيان أن الوعيد في تصفير الأشعار والثياب لم يثبت عن النبي ﷺ، وأن تصفير الأشعار والثياب بالخلوق قد رفعه ابن عمر إلى النبي ﷺ، وأن ترجي صاحب الفيض لاجتهاد ابن عمر في التصفير ليس بذاك .

٨٣٢- **قال المحشي**: إن نكير ابن جريج يدل على أن التصفير لم يكن معهودا بين الصحابة كما في هذا الحديث أنه قال لابن عمر رضي الله عنه: رأيتك تصنع أربعا لم أر أحدا من أصحابك يصنعها . وعد منها التصفير . اهـ (١/ ٢٧٠).

اقول: ليس فيه نكير، بل سؤال عن سبب تفرده بالصفرة .

يقول أولا : إن المراد بقوله : لم أر أحدا من أصحابك . بعض أصحاب ابن عمر – رضي الله عنه – لا جميعهم بقرينة الرؤية قال الحافظ : والمراد بعضهم . اهـ

ثانيا : إن العيني قال : قوله : لم أر أحدا من أصحابك يصنعها . يحتمل أن يكون مراده لا يصنعهن أحد غيرك مجتمعة وإن كان يصنع بعضها . اهـ

ثالثا : إن عبيد بن جريج إنما نفى أن يكون رأى أحدا من أصحاب ابن عمر يصنع تلك الأربع ، ولم يقل : أربعا لا يصنعها أحد من أصحابك . ونفيه لرؤية نفسه لا يستدعي انتفاء صنع أحد من أصحاب ابن عمر إياها في الواقع ونفس الأمر .

رابعا : إنك إذا أمعنت النظر والفكر في كل واحد من الأمور الثلاثة التي ألقيناها عليك قبل ظهر لك أن استنباط انتفاء معهودية التصفير بين الصحابة من قول عبيد هذا خطأ محض وقال العيني : وكان أكثر الصحابة والتابعين يخضب بالصفرة منهم أبو هريرة وآخرون ، ويروى ذلك عن علي – رضي الله عنه – اهـ

خامسا : وعلى تقدير انتفاء المعهودية بين الصحابة أو بين أصحاب ابن عمر – رضي الله عنه – لا يلزم انتفاء ندبه وجوازه شرعا كيف وقد ثبت أن النبي ﷺ كان يصفر .

سادسا : إن جواب ابن عمر عن سؤال عبيد يرشدك إلى أن العمل بسنة النبي ﷺ ، والاحتجاج بها ليسا بمرهونين بأيدي قول الناس أو بعضهم بها ، ولا بأيدي عملهم بها وإن كانوا من أصحاب رسول الله ﷺ أو من أصحاب ابن عمر – رضي الله عنه – فكيف بمن بعدهم من التابعين وأتباعهم ؟

٨٣٣- **قال** قوله : حتى ينبعث الخ يعني به أن النبي ﷺ كان يهل حين يركب راحلته ، وإني لا أركب حتى يظل يوم التروية – إلى قوله : ولعله لم يرغب في تقديم ل إ ط ال اج ه ادا نه ، وإلطل ارق موجود ، ول ألوى هو التقديم .اهـ (١/ ٢٧٠).

أقول: لكنه - أي التقديم - خلاف ما فعله أصحاب رسول الله ﷺ معه في حجة الوداع .

يقول أولا : إن إهلال ابن عمر يوم التروية ليس باجتهاد منه - رضي الله عنه - بل هو نص رسول الله ﷺ كما في حديث جابر عند أحمد ومسلم قال : أمرنا النبي ﷺ إذا أحللنا أن نحرم إذا توجهنا إلى منى . قال : فأهللنا من الأبطح .

فتقديم الإهلال على يوم التروية للحاج الذي أحل من العمرة التي تمتع بها إلى الحج خلاف نص رسول الله ﷺ وأمره ، فكيف يكون الأولى هو التقديم ؟

ثم ابن عمر - رضي الله عنه - قد احتج بفعل النبي ﷺ كما يظهر من جوابه لعبيد بن جريج قال الحافظ في الحج باب الإهلال من البطحاء وغيرها الخ : وجه احتجاج ابن عمر على ما ذهب إليه أنه يهل يوم التروية إذا كان بمكة بإهلال النبي ﷺ وهو إنما أهل حين انبعثت به راحلته بذي الحليفة ، ولم يكن بمكة ولا كان ذلك يوم التروية من جهة أنه ﷺ أهل من ميقاته من حين ابتداءه في عمل حجته ، واتصل له عمله ، ولم يكن بينهما مكث ربما انقطع به العمل ، فكذلك المكي إذا أهل يوم التروية اتصل عمله بخلاف ما لو أهل من أول الشهر ، وقد قال ابن عباس : لا يهل أحد من مكة بالحج حتى يريد الرواح إلى منى . اهـ

ثانيا : إن صاحب الفيض قد جزم أولا في قوله : وهذا أيضا اجتهاد منه . ثم ترجى بعد في قوله : ولعله لم يرغب في تقديم الإهلال اجتهادا منه . ولا وجه لذلك الجزم ولا لهذا الترجي لما قد عرفت ، ولا لأن يكون تصفيره اللحية والثياب اجتهادا منه لما قد تقدم .

ثالثا : ولا فارق على تقدير الاجتهاد لأن النبي ﷺ كان يهل إذا شرع في أفعال الحج كما صرح به صاحب الفيض نفسه ، فلمن بمكة أن يهل إذا شرع في أفعال الحج ليحصل الائتساء والاقتداء ، وهو إنما يشرع فيها يوم التروية ، لا قبل .

رابعا : إن مقتضى كلامه هذا أن يكون الإهلال قبل رؤية هلال ذي الحجة أولى لمقيمي مكة ونازليها ، وهو خلاف ما كانوا عليه كما يظهر من قول عبيد : أهل الناس إذا رأوا الهلال ولم تهل الخ .

٨٣٤- **قال بعض الناس:** قوله : ويتوضأ فيها . أي يتوضأ ويلبسهما ورجلاه رطبتان . اهـ

يقول : إن ما قاله هذا البعض ليس تفسيرا لقوله : ويتوضأ فيها . بل هو تحريف له وإنما تفسيره ما قد سبق في كلام القاسمي ، فراجعه .

(باب التيمن في الوضوء والغسل)

٨٣٥- **قال**: باب التيامن في الوضوء . اهـ (١/ ٢٧٠) .

يقول : إن اللفظ الثابت في الكتاب ما ذكرناه فوق .

٨٣٦- **قال** : وفي شرح الوقاية أن التيامن كان من عادته ﷺ ثم إذا داوم عليه جاء الاستحباب . ثم التيامن ليس في أحد من أقوام الدنيا غير الإسلام حتى إن كتابتهم أيضا من جانب الأيسر ، وفي المشكاة : أن الله تعالى خير آدم فاختار اليمين وكلتا يدي الرحمن يمين فهذا اختيار آدم جرى في ذريته الخ (١/ ٢٧٠) .

يقول أولا : إليك عبارة شرح الوقاية : ومستحبه التيامن أي الابتداء باليمين في غسل الأعضاء فإن قلت : لا شك أن النبي ﷺ واظب على التيامن في غسل الأعضاء ولم يرو أحد أنه بدأ بالشمال ، فينبغي أن يكون سنة . قلت : السنة ما واظب النبي عليه السلام عليه مع الترك أحيانا ، فإن كانت المواظبة المذكورة على سبيل العبادة فسنن الهدى ، وإن كانت على سبيل العادة فسنن الزوائد كلبس الثياب والأكل باليمين ، وتقديم الرجل اليمنى في الدخول ونحو ذلك ، وكلامنا في الأول ، ومواظبة النبي - عليه السلام - على التيامن كانت من قبيل الثاني ، ويفهم هذا من تعليل صاحب الهداية بقوله عليه السلام : إن الله تعالى يحب التيامن في كل

شيء حتى التنعل والترجل . اهـ

وفيها نظر من وجوه نذكرهنا منها وجهين :

الأول : أن السواك والترتيب والولاء من سنن الهدى في الوضوء عند شارح الوقاية وغيره مع أنها من العادات ، ولا سيما عند الحنفية فإنهم يقولون بأن الوضوء يكون مفتاحا للصلاة ولو لم يكن عبادة .

ثم قد ورد الأمر بالتيمن في الوضوء قال الحافظ في الدراية : وفي الباب عن أبي هريرة رفعه «إذا توضأتم فابدءوا بميامنكم» . أخرجه أبو داود وابن ماجه ، وصححه ابن خزيمة وابن حبان ، ورواية البيهقي : «إذا لبستم أو توضأتم»اهـ

ولفظ أبي داود في باب في الانتعال من كتاب اللباس : «إذا لبستم وإذا توضأتم فابدءوا بأيامنكم» وفي نسخة منه : «بميامنكم»

فدرجة التيامن لا تنزل عن سنن الهدى ، بل أصول الحنفية تقتضي أن يكون التيامن واجبا عندهم فإن حديث أبي هريرة : «إذا توضأتم فابدءوا بميامنكم » . قطعي الإثبات والدلالة ، وقول بعضهم : لا واجب في الطهارة . مناقض لأصلهم القائل بأن ما ثبت بدليل قطعي الثبوت وظني الدلالة ، أو بالعكس يكون واجبا عندهم .

وقال العيني بعد أن جود إسناد حديث أبي هريرة المرفوع المذكور قبل : الأمر فيه للاستحباب . اهـ ولا ريب أن قوله هذا كلمة خرجت من فيه ، وهو لم يأت بدليل من الكتاب ولا من السنة يصرف هذا الأمر من الوجوب إلى الاستحباب ، وأما الإجماع المدعى فلا يهابه من قصده الكتاب والسنة .

الثاني : أن قول شارح الوقاية : قوله عليه السلام : «إن الله يحب التيامن» الخ لم يوجد هكذا كما صرح به أصحاب التخريج ، وإنما قلد فيه صاحب الهداية .

ثانيا : إن قوله : ثم التيامن ليس الخ فيه ما قاله بعد : فهذا اختيار آدم جرى في ذريته كالسلام الخ .

ثالثا: إن قوله: حتى أن كتابتهم أيضا من جانب الأيسر . فيه أن كتابة بعض أقوام الدنيا من غير أهل الإسلام تبتدئ من اليمين، ولا يخفى هذا على من له أدنى مسكة بتاريخ الكتابة ورسم الخط لأقوام العالم.

رابعا: وما نقله هنا من المشكاة فإنما نقله بالمعنى، وأما لفظها فهكذا: «فقال له الله ويداه مقبوضتان: اختر أيتهما شئت . فقال: اخترت يمين ربي وكلتا يدي ربي يمين مباركة . اهـ

خامسا: إن اختيار آدم - ﷺ - ليمين الله تعالى يفارق ما نحن بصدده هنا مفارقة كبيرة، ويباينه مباينة كثيرة .

(باب التماس الوضوء إذا حانت الصلاة)

٨٣٧- **قال**: قوله: ولم يجدوا . وكان في المدينة خارجا منها . اهـ (١/ ٢٧٠).

يقول: قال الحافظ: قوله: فأتي . بالضم على البناء للمفعول، وبين المصنف في رواية قتادة أن ذلك كان بالزوراء، وهو سوق بالمدينة . اهـ

ولفظ الكتاب: فلم يجدوا . بالفاء دون الواو، وبهاء الضمير المنصوب في نسخة أي فلم يجدوه .

٨٣٨- **قال**: قوله: من عند آخرهم . مختصر (من أولهم إلى آخرهم) واختلف في تعداد الرجال فيه، وحمله الحافظ على تعدد الواقعة . اهـ (١/ ٢٧٠).

يقول أولا: إن جعل صاحب الفيض قوله: من عند آخرهم . مختصرا من (من أولهم إلى آخرهم) لا يخلو عن نظر كما لا يخفى على من راجع اللغة والعربية .

ثانيا: إن الحافظ لم يحمل الاختلاف في عدة الرجال الذين توضؤوا إذ ذاك من عند آخرهم على تعدد الواقعة، بل جعل القصة واحدة، وجمع بين الروايات المختلفة في العدد، وإليك نصه بلفظه من باب الوضوء من التور :

قوله: فحزرت. بتقديم الزاي أي قدرت، وتقدم من رواية حميد أنهم كانوا ثمانين وزيادة، وهنا قال: ما بين السبعين إلى الثمانين. والجمع بينهما أن أنسا لم يكن يضبط العدة، بل كان يتحقق أنها تنيف على السبعين، ويشك هل بلغت العقد الثامن أو تجاوزته، فربما جزم بالمجاوزة حيث يغلب ذلك على ظنه. اهـ

هذا بالنظر إلى القصة التي وقعت بالزوراء، والتي رواها أنس- رضي الله عنه- في حديث الباب، وأما قصة تكثير الله الماء القليل ببركة دعاء النبي ﷺ فمتعددة عند الكل، فمرة وقعت بالزوراء، ومرة وقعت زمن الحديبية.

(باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان الخ)

٨٣٩- **قال**: إن المصنف - رحمه الله تعالى - ذكر فيها مسألة الأنجاس والآسار دون مسألة المياه كما اختاره الحافظ - رحمه الله - الخ (١/ ٢٧١).

أقول: قال الحافظ أيضا: جمع المصنف في هذا الباب بين مسألتين، وهما حكم شعر الآدمي، وسؤر الكلب، فذكر الترجمة الأولى وأثرها معها، ثم ثنى بالثانية وأثرها معها، ثم رجع إلى دليل الأولى من الحديث المرفوع، ثم ثنى بأدلة الثانية. اهـ

يقول: إن في كلام صاحب الفيض مسامحة ظاهرة فإن كلام المصنف في الباب ليس في الأنجاس والآسار مطلقا، وإنما هو في حكم شعر الإنسان وسؤر الكلب، وممره في المسجد، فشرح الحافظ هنا أسد وأتقن.

ثم مثل هذه المسامحة يوجد في قوله بعد: إن المصنف - رحمه الله تعالى - ذكر في ترجمته مسألة الأشعار الخ إذ الباب معقود لبيان حكم شعر الإنسان الخ لا لبيان مسألة الأشعار مطلقا.

هذا ولفظ الباب يدل على أن المصنف - رحمه الله تعالى - قد أراد بيان حكم الماء الذي يغسل الخ قصدا وبالذات كما أراد بيان حكم شعر الإنسان، وإنما جاء

بيان حكم الطعام واللبن والدهن وغيرها مما يقع فيه شعر الآدمي تبعا وبالعرض إذ لا فارق بين الماء وغيره مما يقع فيه شعر الإنسان، ففي قوله: مسألة الأشعار أولا الخ وقوله: وإنما جاء ذكر الماء تبعا الخ أيضا مسامحة.

٨٤٠- **قال**: واعلم أن في الحديث بابا لا يوجد في الفقه إلا قليلا - إلى قوله: قال تعالى: إ﴿نما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام﴾ الخ (١/ ٢٧١).

أقول: لعل لفظ النجاسة للتنفير، لا لبيان الحقيقة.

يقول: إن ما ترجاه شيخنا - حفظه الله تعالى - هو رأي بعض أهل العلم، وأكثرهم لا يرتضون هذا الرأي، ويأتي التفصيل في باب عرق الجنب إن شاء الله تعالى.

٨٤١- **قال**: ومقتضاه ألا يطلق النجس على الثياب والمياه. اهـ (١/ ٢٧١).

يقول: إن الضمير المجرور في قوله: ومقتضاه. يعود إما على غسل ابن عباس يده بعد مصافحته مع المشرك، وإما على قوله تعالى: ﴿إنما المشركون نجس﴾ وكلا الأمرين ليس مقتضاه ما ذكر.

وأثر ابن عباس - رضي الله عنهما - الموقوف عليه لم أعثر على مسنده حتى الآن.

٨٤٢- **قال**: ثم اطلعت على كلام الحافظ محمد بن إبراهيم الوزير، وفيه: إن إطلاق النجس على المؤمن لا يجوز لا حقيقة ولا مجازا. وحينئذ ظهر شرح لطيف لقوله ﷺ: «إن المؤمن لا ينجس». اهـ (١/ ٢٧١).

أقول: لعل معنى كلامه أن معنى النجس ما صار نجسا ونجاسة أما من لصقته نجاسة فهو متنجس عنده لا نجس، فلا يطلق على المؤمن لفظ النجس لا حقيقة لأنه متنجس عند لصوق النجاسة به لا نجس، ولا مجازا لأنه منهي عنه في الحديث.

٨٤٣- **قال**: وشرح آخر لقوله: «إن الماء طهور لا ينجسه شيء» فإن مياه الآبار

لا يتنجس بحيث لا تبقى معها معاملة، ويكون التجنب عنها ضروريا الخ (١/ ٢٧١).

أقول: وهذا الشرح إنما يصح إذا لم يكن الحديث جوابا لقولهم لرسول الله ﷺ: أتتوضأ من بئر بضاعة وهي بئر يطرح فيها الحيض ولحم الكلاب والنتن. أخرجه أبو داود، وفي رواية له: إنه يستقى لك من بئر بضاعة وهي بئر يلقى فيها لحوم الكلاب والمحائض وعذر الناس، فقال رسول الله ﷺ: «إن الماء» الحديث وتكون هنا قرينة تدل على هذا الشرح، وكلا الأمرين منتف.

يقول أولا: إن المعاملة التي تبقى مع مياه الآبار بعد تنجسها هي أمر تطهيرها، واستعمالها بعد ذلك، وهذه المعاملة تبقى مع الناس أيضا بعد تنجسهم بالشرك كما تدل عليه آيات الدعوة والتذكير والإنذار والتوبة، وأحاديثها، فلا فرق.

ثانيا: إن أهل الفروع يستغنون بحكمهم على شيء بالنجاسة عن أمرهم إيانا بالتحرز والتجنب عنه لما يعلمون أن الاحتراز والاجتناب من لوازم النجاسة، فالحكم على شيء بالنجاسة حكم بالتحرز عندهم.

وأما أمثال قولهم: إن الكلب إذا مر في المسجد يابسا الخ فلا تدل على بقاء المعاملة مع الأنجاس حال نجاستها، وإلا فلقائل أن يقول: إن الشرع قد بين أحكام طعام المشركين وأهل الكتاب، وآنيتهم وذبائحهم وهداياهم ونساءهم، فهل تنبني هذه الأحكام والمسائل وأمثالها على بقاء المعاملة مع المشركين وأهل الكتاب؟

٨٤٤- **قال**: قوله: وكان عطاء الخ واختار البخاري في الأشعار مذهب أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - كما قال ابن بطال، وأيده بأثر عطاء لأنه لما وسع فيه باتخاذ الخيوط الخ (١/ ٢٧٢).

يقول أولا: إن العيني قال في الباب: وقال ابن بطال: أراد البخاري بهذه الترجمة رد قول الشافعي: إن شعر الإنسان إذا فارق الجسد نجس، وإذا وقع في الماء

نجسه . إذ لو كان نجسا لما جاز اتخاذه خيوطا وحبالا . اهـ

ثانيا: إن العيني أيضا قال: وقال الإسماعيلي: في الشعر خلاف فإن عطاء يروى عنه أنه نجسه . قلت: يشير بذلك إلى أن استدلال البخاري بما روي عن عطاء في طهارة الماء الذي يغسل به الشعر فيه نظر . اهـ

فالاستلزام الذي قال به ابن بطال، وتبعه فيه صاحب الفيض لا يخلو عن نقاش.

ولك أن تقول: إن البخاري إنما استدل بأثر عطاء على أن الانتفاع بشعر الإنسان يجوز عند عطاء، وأراد بذلك رد قول أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - بأن الانتفاع به لا يجوز، فهذه الترجمة رد لقول الشافعي من وجه، ولقول أبي حنيفة من وجه آخر . كذا قيل، والأولى أن يقال: إن هذه الترجمة رد لقول الشافعي مطلقا، ولقول أبي حنيفة من وجه .

٨٤٥- **قال**: وأراد الحافظ - رحمه الله تعالى - إخمال هذه الرواية لأنها صعب عليه جدا، وصدع بها الشيخ العيني - رحمه الله تعالى - اهـ (١/ ٢٧٢).

يقول: إن الحافظ قال: قوله: باب الماء . أي حكم الماء الذي يغسل به شعر الإنسان أشار المصنف إلى أن حكمه الطهارة لأن المغتسل قد يقع ماء غسله من شعره فلو كان نجسا لتنجس الماء بملاقاته، ولم ينقل أن النبي ﷺ تجنب ذلك في اغتساله، بل كان يخلل أصول شعره كما سيأتي، وذلك يفضي غالبا إلى تناثر بعضه، فدل على طهارته، وهو قول جمهور العلماء، وكذا قاله الشافعي في القديم، ونص عليه في الجديد أيضا، وصححه جماعة من أصحابه، وهي طريقة الخراسانيين، وصحح جماعة القول بتنجيسه، وهي طريقة العراقيين . اهـ

وقال الحافظ - رحمه الله تعالى - بعد ذلك بقليل: فلا يلتفت إلى ما وقع في كتب كثير من الشافعية مما يخالف ذلك، فقد استقر الأمر بين أئمتهم على القول

بالطهارة . اهـ

وكلام الحافظ هذا يدل على أن رواية النجاسة لم تصعب عليه ولم يخملها، بل أشار إشارة لطيفة إلى أن رواية الطهارة قديمة وجديدة أيضا، وقد رجع الشافعي إليها إن ثبتت رواية النجاسة عنه، وكلامه هذا يومي إلى أن الراجح عنده عدم ثبوت رواية النجاسة عن الشافعي - رحمه الله تعالى -

وأما العيني - رحمه الله تعالى - فلا مرية أنه صدع برواية النجاسة لكنه صدع مع ذلك برجوع الشافعي عنها أيضا، ففتح العينين على صدع، وإغماضهما عن صدع ليس من العدل والإنصاف في شيء .

فاسمع أيها القارئ الكريم أن العيني قال: وروى إبراهيم البكرى عن المزني عن الشافعي أنه رجع عن تنجيس شعر الآدمي، وحكاه أيضا الماوردي عن ابن شريح عن القاسم الأنماطي عن المزني عن الشافعي . اهـ

٨٤٦- **قال**: قوله: سؤر الكلب الخ هذا هو الجزء الثاني من ترجمته، وفيه مسألة الآسار، وتتعلق بها مسألة المرور فذكرها استطرادا . اهـ (١/ ٢٧٢)

يقول أولا: إن لفظ الكتاب: وسؤر الكلاب الخ بالجمع، لا بالإفراد، وقد قال صاحب الفيض بعد: قوله: وممرها الخ . (٢٧٤) بتأنيث الضمير، وهو يعضد ما قلنا .

ثانيا: إن في الباب بيان سؤر واحد من الآسار، وهو سؤر الكلاب . ولك أن تقول: إن صاحب الفيض قد أراد بقوله: الآسار . أفراد سؤر الكلاب وآحاده . وفيه نظر ظاهر .

ثالثا: إن بيان حكم ممر الكلاب في المسجد هنا ليس باستطرادي بدليل أن البخاري - رحمه الله تعالى - قد أخرج في الباب حديث ابن عمر: تقبل وتدبر في المسجد في زمان رسول الله ﷺ الخ

وأما ما وجد في بعض الروايات من باب إذا شرب الكلب في الإناء فهو من قبيل باب في باب، وهو نوع من أنواع أبواب الجامع الصحيح للبخاري كما تقرر في موضعه .

٨٤٧- **قال**: وسؤر الكلب طاهر عند مالك - رحمه الله تعالى - وفي المدونة أنه سئل عن وجه الحديث المرفوع فقال: لا أدري . ولعله عنده من سواكن البيوت كالهرة، فصار من الطوافين، فسقطت نجاسته عنده . اهـ (١/ ٢٧٢).

يقول أولا: إن الإمام مالكا - رحمه الله تعالى - يروى عنه أن الكلب طاهر، ويروى عنه أنه نجس، فالقول بطهارة سؤر الكلب على الرواية الأولى متجه، وإن كان مخالفا للحديث وأما على الرواية الثانية فلا إلا على رواية أن الماء لا يتنجس بوقوع النجاسة فيه إلا أن يتغير، فيبقى طاهرا قبل التغير، وقد روي عنه أن الماء القليل ينجس ولو لم يتغير .

ثانيا: إن قوله: أنه سئل الخ إن أراد به الاستدلال على طهارة سؤر الكلب عند مالك ففيه أنه لا يدل على ذلك لأن من المتنجسات ما يطهر بأقل من الغسلات السبع .

ثالثا: إن قوله: ولعله الخ يرشدك إلى أنه ليس على علم بما يقول بعد .

رابعا: إن الكلب ليس كالهرة عند مالك أيضا لأن سؤر الهرة يجوز التوضي به عند وجود غيره من المياه الطاهرة بخلاف سؤر الكلب فإن مالكا أيضا لا يبيح التوضي به عند وجود غيره من المياه الطاهرة .

خامسا: إن المحشي قال: قال الخطابي: وذهب مالك والأوزاعي إلى أنه إذا لم يجد ماء غيره توضأ به، وكان سفيان الثوري يقول: يتوضأ به إذا لم يجد غيره ثم يتيمم بعده . اهـ (١/ ٢٧٢).

وترك قول الخطابي بعد، وهاك نصه: فدل هذا من فتواهم على أن الماء المولوغ

فيه عندهم ليس على النجاسة المحضة الخ، ودل أيضا على أنه ليس عندهم على الطهارة المحضة أيضا، وإلا لم يشترطوا أن لا يجد ماء غيره، ولا قال سفيان: ثم يتيمم بعده.

سادسا: إن المحشي قال بعد: وإذن صار كالنبيذ عند إمامنا - رحمه الله تعالى- (٢٧٢) وفيه أن سؤر الكلب على مذهب مالك ليس كالنبيذ على مذهب أبي حنيفة - رحمهما الله تعالى - لأن النبيذ عند أبي حنيفة ماء من وجه، وليس بماء من وجه آخر ثم هو طاهر محض من كل وجه، وقد عرفت أن الماء الذي ولغ فيه الكلب ماء عند مالك من كل وجه لكنه ليس بنجس محض، ولا طاهر محض عنده، فافترقا.

٨٤٨- **قال**: فارتفع باب الآسار عند مالك - رحمه الله تعالى - حتى أن سؤر الخنزير أيضا غير مؤثر في الماء عنده، فإن الكلاب والسباع كلها يردون علينا ونرد عليهم الخ (١/ ٢٧٢).

يقول أولا: إن صاحب الفيض لم يحل ارتفاع باب الآسار عند مالك الخ على كتاب وقد تقدم أن نجاسة الكلب رواية عن مالك ذكرها الحافظ في الفتح، وأن قول مالك أن يتوضأ بسؤر الكلب إذا لم يوجد ماء غيره. فإذا كان حال الكلب وسؤره عند مالك ما ذكرنا فكيف يكون حال الخنزير وسؤره عنده؟ فلا يتأتى حديث الارتفاع.

ثانيا: إن حكم ورود السباع علينا، وورودنا عليها إنما هو في الحياض والغدران وقد حكى ابن تيمية في فتاواه رواية عن مالك في تنجس الماء القليل وإن لم يتغير. وقال ابن حزم في بيان مذهب مالك في المحلى: وقال في قول له آخر: يهرق الماء ويغسل الإناء سبع مرات، فإن كان لبنا لم يهرق ولكن يغسل الإناء سبع مرات ويؤكل ما فيه، ومرة قال: يهرق كل ذلك ويغسل الإناء سبع مرات. اهـ

وقال النووي في شرح مسلم: وهذا مذهبنا ومذهب الجماهير أنه ينجس ما

ولغ فيه، ولا فرق بين الكلب المأذون في اقتنائه وغيره، ولا بين الكلب البدوي والحضري لعموم اللفظ، وفي مذهب مالك أربعة أقوال طهارته، ونجاسته، وطهارة سؤر المأذون في اتخاذه دون غيره، وهذه الثلاثة عن مالك، والرابع عن عبد الملك بن الماجشون المالكي أنه يفرق بين البدوي والحضري . اهـ

وقال القرافي في الطهارة من الذخيرة: الخامس الكلب . في الجواهر: أطلق سحنون وعبد الملك عليه التنجس، وكذلك الخنزير إما لنجاسة عينهما، وإما لملابستهما النجاسة فيرجع إلى نجاسة السؤر الخ وأهل مكة أدرى بشعابها .

٨٤٩- **قال**: واختار الشافعي - رحمه الله تعالى - نجاسة سؤر الكلب والخنزير خاصة ولم ير بسؤر السباع بأسا . اهـ (١/ ٢٧٣) .

يقول: إن ما اختاره الشافعي وذهب إليه من طهارة سؤر السباع غير الكلب والخنزير على ما في كتاب الأم فيه أنه يخدشه ما ورد في حديث القلتين عند أبي داود وغيره من أن النبي ﷺ سئل عن الماء يكون في الفلاة وما ينوبه من الدواب والسباع، فقال رسول الله ﷺ: «إذا كان الماء» . الحديث

وهو يدل على أن سؤر السباع نجس إلا أن يكون قلتين فصاعدا، ولم يخص في الحديث سبع دون سبع، وأما الدواب والسباع التي قد ثبت بأدلة الشرع طهارة سؤرها فتكون مستثناة من هذا الحديث .

٨٥٠- **قال**: والواجب فيه عندنا هو التثليث كما في البول والغائط، فإن سؤر الكلب ليس بأغلظ منهما نعم التسبيع مستحب الخ (١/ ٣٧٣) .

يقول أولا: لا دليل يدل على وجوب التثليث في الأصل أي البول والغائط، فكيف يجب التثليث في الفرع أي سؤر الكلب ؟

ثانيا: على تقدير إرادة بول الآدمي وغائطه لا يجب الاستنجاء عند الحنفية فأنى يجب التثليث في الأصل والفرع كليهما ؟

ثالثا : إنه قد ثبت بالطب والتجربة أن في لعاب الكلب من السم والجراثيم ما ليس في بول الكلب وغائطه، ولا في بول الآدمي وغائطه، فيكون سؤر الكلب أغلظ من البول والغائط، والشرع قد جعله أغلظ .

رابعا : إن أخفية شيء من وجه، ومساواته في الخفة والغلظ كذلك لا تستدعيان أن يكون حكمه أيضا أخف ومساويا .

خامسا : إن هذا على تقدير صحته وتسليمه قياس وتعليل، ولا يجوزان إذا وجد النص من قبل الشارع، وقد وجد ههنا، فلا مساغ للقياس والتعليل .

سادسا : إنه لا صارف هنا يصرف أمر التسبيع والتثمين من الوجوب إلى الندب والاستحباب، وفتوى الراوي بالتثليث على تقدير ثبوتها لا تصلح للصرف، فأنى يكون قول أبي حنيفة وأمثاله صارفا ؟

سابعا : إن تصريح الوبري وغيره باستحباب التسبيع عن أبي حنيفة في إثبات القول باستحباب التسبيع عن أبي حنيفة ما لم يأتوا لذلك بإسناد صحيح أو حسن .

٨٥١- **قال** : ثم إن راوي الحديث أبو هريرة أفتى بالثلاث أيضا كما عند الطحاوي وصححه ابن دقيق العيد، وما أخرج عنه الحافظ - رحمه الله - من فتوى التسبيع فإنه لا يضرنا، بل يؤكد الاستحباب . اهـ (١/ ٣٧٣) .

أقول: قال البيهقي في كتاب المعرفة: حديث عبد الملك عن عطاء عن أبي هريرة في غسل الإناء من ولوغ الكلب ثلاث مرات تفرد به عبد الملك من بين أصحاب عطاء، ثم عطاء من بين أصحاب أبي هريرة، والحفاظ الأثبات من أصحاب عطاء، وأصحاب أبي هريرة يروون سبع مرات، وعبد الملك لا يُقبل منه ما يخالف فيه الثقات، وقد اعتمد الطحاوي على الرواية الموقوفة في نَسْخ حديث السبع، وكيف يجوز ترك رواية الحفاظ الأثبات من أوجه كثيرة لا يكون مثلها غلطا برواية واحد قد عرف بمخالفة الحفاظ في بعض أحاديثه . اهـ (نصب الراية

ص١٣١ - ١٣٢)-

يقول أولا : إن عبد الملك قد اختلف عليه فروي عنه عن عطاء عن أبي هريرة قال : إذا ولغ الكلب في الإناء فأهرقه ثم اغسله ثلاث مرات . وروي عنه عن عطاء عن أبي هريرة أنه كان إذا ولغ الكلب في الإناء أهراقه وغسله ثلاث مرات . أخرجهما الدارقطني ، فالأول قول ، والثاني فعل ، وعبد الملك صدوق له أوهام كما في التقريب فهذا من أوهامه ، فموقوف أبي هريرة في غسل المولوغ فيه ثلاث مرات معلول ، والدليل عليه مخالفة عبد الملك في هذا وفي غيره الثقات الحفاظ الأثبات ، والاختلاف عليه في هذا .

ثانيا : هب أن فتوى التثليث ثابتة عن أبي هريرة لكن نقول : إن الموقوف ليس بحجة ما لم يدخل في حكم المرفوع ، وتلك الفتوى لا تدخل في حكم المرفوع كيف وهي تخالف المرفوع المتفق عليه مخالفة بينة ، فلا تكون حجة ، ولا سيما إذ خالفت قول أبي هريرة نفسه الثابت عنه في الغسل سبع مرات .

ثالثا : إن قوله : بل يؤكد الاستحباب . فيه نظر ظاهر ، فإن الاستحباب لم يثبت بعد حتى يؤكد ، وإفتاء أبي هريرة بالتثليث لا ينهض قرينة تصرف الأمر المرفوع عن حقيقته ، ولا قول أبي هريرة : يهراق ويغسل سبع مرات . عن الوجوب إذ لم يثبت إفتاءه بالتثليث لما تقدم أنه من أوهام عبد الملك .

وعلى تقدير ثبوته لا يصلح أن يصرف الأمر المرفوع عن حقيقته إذ الصرف فرع الحجية ، وقد عرفت أن الموقوف المحض ليس بحجة كيف وقول الصحابي : إن الأمر الفلاني يحمل على الندب والاستحباب . لا يكون قرينة صارفة عند أهل التحقيق حتى يأتي على ذلك هو أو غيره بدليل من الكتاب أو السنة ؟ فإفتاء أبي هريرة - رضي الله عنه - بالتسبيع يضر الحنفية ، ولا يؤكد الاستحباب ، بل يؤكد الوجوب وأمر التسبيع .

٨٥٢- **قال**: ثم فتوى الثلاث رفعه الكرابيسي كما في الكامل، وهو حسين بن علي الكرابيسي من معاصري أحمد - رحمه الله تعالى - من كبار العلماء، وإنما خمل ذكره لما جرى بينه وبين أحمد - رحمه الله تعالى - من الخلاف الخ (١/ ٢٧٣).

أقول: رواه ابن الجوزي في العلل المتناهية من طريق ابن عدي، ثم قال: هذا حديث لا يصح لم يرفعه غير الكرابيسي، وهو ممن لا يحتج بحديثه. (نصب الراية صـ ١٣١).

يقول أولا: قال الذهبي في ترجمة الكرابيسي من ميزانه: قال الأزدي: ساقط لايرجع إلى قوله. وقال الخطيب: حديثه يعز جدا لأن أحمد بن حنبل كان يتكلم فيه بسبب مسألة اللفظ، وهو أيضا كان يتكلم في أحمد، فتجنب الناس الأخذ عنه. ولما بلغ يحيى بن معين أنه يتكلم في أحمد لعنه، وقال: ما أحوجه إلى أن يضرب.

وقال الذهبي: وكان يقول: القرآن كلام الله غير مخلوق، ولفظي به مخلوق. فإن عنى التلفظ فهذا جيد، فإن أفعالنا مخلوقة، وإن قصد الملفوظ بأنه مخلوق فهذا الذي أنكره أحمد، والسلف، وعدوه تجهما، ومقت الناس حسينا لكونه تكلم في أحمد. انتهى مقتصرا.

ثانيا: إن البخاري لم يقل: لفظي بالقرآن مخلوق. وإنما افتراه عليه أهل الشغب والحسد قال الحافظ في مقدمة الفتح: وقال غنجار في تاريخ بخارا: حدثنا خلف بن محمد قال: سمعت أبا عمرو أحمد بن نصر النيسابوري الخفاف بنيسابور يقول: كنا يوما عند أبي إسحاق القرشي، ومعنا محمد بن نصر المروزي، فجرى ذكر محمد بن إسماعيل، فقال محمد بن نصر: سمعته يقول: من زعم أني قلت: لفظي بالقرآن مخلوق. فهو كذاب فإني لم أقله. فقلت له: يا أبا عبد الله قد خاض

الناس في هذا، فأكثروا، فقال: ليس إلا ما أقول لك . قال أبو عمرو: فأتيت البخاري، فذاكرته بشيء من الحديث حتى طابت نفسه فقلت: يا أبا عبد الله ههنا من يحكي عنك أنك تقول: لفظي بالقرآن مخلوق . فقال: يا أبا عمرو احفظ عني من زعم من أهل نيسابور وسمى غيرها من البلدان بلادا كثيرة أنني قلت: لفظي بالقرآن مخلوق . فهو كذاب، فإني لم أقله إلا أني قلت: أفعال العباد مخلوقة . اهـ

فالإمام البخاري - رحمه الله الباري - ليس بمجروح وإن جعلت مسألة اللفظ سبب الجرح لأنه لم يقل قط: لفظي بالقرآن مخلوق . بل قال: من زعم أني قلت: لفظي بالقرآن مخلوق . فهو كذاب الخ .

ثالثا: إن عدت مسألة اللفظ من أسباب الجرح كان القول بخلق القرآن منها بطريق الأولى، وقد كان الإمام أبو حنيفة - رحمه الله تعالى - يقول بخلق القرآن كما صرح به الكوثري وغيره، فيصير أبو حنيفة أيضا مجروحا بهذا السبب أيضا، ويكون الجواب عما جرح به البخاري أهون من الجواب عما جرح به أبو حنيفة، فتدبر وتذكر، ولا تكن من الغافلين .

رابعا: إن صاحب الفيض نفسه قد أشار إلى ضعف رفع التثليث بقوله: ومع هذا أتردد في رفعه، ولعله وهم منه . اهـ فالحق أن رفع التثليث وهم أو شاذ، فلم يثبت أصلا، فلا وجه للتردد ولا للترجي .

٨٥٣- قال: ثم فتوى التثليث وإن لم تكن مرفوعة لكن أخرج الطحاوي في باب سؤر الهرة إسنادا أن كل حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي ﷺ وإنما كان يفعل ذلك لأن أبا هريرة لم يكن يحدثهم إلا عن النبي ﷺ الخ (١/ ٢٧٣).

يقول أولا: إن ظاهر عبارة صاحب الفيض أن لفظ: كل حديث أبي هريرة الخ ولفظ: وإنما كان يفعل ذلك الخ مقولان لرجل واحد، والأمر ليس كذلك لأن

الفصل الأول مقول محمد بن سيرين أخرجه الطحاوي بسنده عنه، والفصل الثاني مقول الطحاوي نفسه زادا تعليلا لقول ابن سيرين: كل حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ. ويدل على هذا كلام الطحاوي، فهاك نصه بلفظه:

فإن قال قائل: فإن هشام بن حسان قد روى هذا الحديث - يعني حديث قرة ثنا محمد بن سيرين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «طهور الإناء إذا ولغ فيه الهر أن يغسل مرة أو مرتين» - عن محمد بن سيرين، فلم يرفعه، وذكر في ذلك ما حدثنا أبوبكرة قال: ثنا وهب بن جرير قال: ثنا هشام بن حسان عن محمد عن أبي هريرة قال: سؤر الهرة يهراق ويغسل الإناء مرة أو مرتين.

قيل له: ليس في هذا ما يجب به فساد حديث قرة لأن محمد بن سيرين قد كان يفعل هذا في حديث أبي هريرة يوقفها عليه، فإذا سئل عنها هل هي عن النبي ﷺ رفعها، والدليل على ذلك ما حدثنا إبراهيم بن أبي داود قال: ثنا إبراهيم بن عبد الله الهروي قال: ثنا إسماعيل بن إبراهيم عن يحيى بن عتيق عن محمد بن سيرين أنه كان إذا حدث عن أبي هريرة فقيل له: عن النبي ﷺ؟ فقال: كل حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ.

وإنما كان يفعل ذلك لأن أبا هريرة لم يكن يحدثهم إلا عن النبي ﷺ فأغناه ما أعلمهم من ذلك في حديث ابن أبي داود أن يرفع كل حديث يرويه لهم محمد عنه فثبت بذلك اتصال حديث أبي هريرة هذا مع ثبت قرة وضبطه وإتقانه. انتهى كلام الطحاوي - رحمه الله تعالى -

فضمير الفاعل المستكن في قوله: وإنما كان يفعل ذلك. يعود على محمد بن سيرين، وقد صرح الطحاوي في قوله: فأغناه ما أعلمهم من ذلك في حديث ابن أبي داود أن يرفع كل حديث يرويه لهم محمد عنه. بأن ذلك في كل حديث يرويه محمد عن أبي هريرة، وليس ذلك كلية تتناول كل حديث أبي هريرة وإن رواه عنه

غير محمد بن سيرين كما لا يخفى، فجعل صاحب الفيض ذلك كلية أولا، ثم نقضها بقوله: الكلية محل تردد عندي. ثانيا ليس بذاك.

ثانيا: إن قول صاحب الفيض: فدل على أن فتواه - يعني فتوى أبي هريرة بالتثليث - وإن كانت موقوفة الخ لا يتفرع على ما ذكره الطحاوي لأنه في شأن كل حديث يرويه محمد بن سيرين عن أبي هريرة، وفتوى التثليث لم يروها ابن سيرين عن أبي هريرة حتى يقال: فدل على أن فتواه وإن كانت موقوفة الخ، وإنما رويت عن عطاء عن أبي هريرة، وقد تقدم بيان ضعفها رواية ودراية، فراجعه.

ثالثا: إن في قوله: في حكم المرفوع. نظرا لأن القاعدة- على تقدير تسليمها- تجعل تلك الفتوى مرفوعة، لا في حكم المرفوع، وبينهما فرق كبير، فسل التوفيق من الله المولى الخبير.

رابعا: إن فتوى التسبيع ثابتة عن أبي هريرة قد رواها عنه ابن سيرين أيضا، فالقول بنسخ التسبيع ليس بشيء.

خامسا: إن قوله: نعم كل ما رواه ابن سيرين عنه فهو مرفوع قطعا. لا يخلو عن نظر:

أما أولا فلأن مناطه ما أخرجه الطحاوي عن ابن سيرين أنه قال: كل حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ. وفي إسناده إبراهيم بن عبد الله الهروي ضعفه أبو داود، وقال النسائي: ليس بالقوي. وقد وثقه بعض أهل الحديث.

وأما ثانيا فلأن خبر الواحد الذي لم يحتف بالقرائن لا يفيد القطع واليقين.

وأما ثالثا فلأن بعض ما رواه ابن سيرين عن أبي هريرة ليس بمرفوع في الواقع.

وأما رابعا فلأن قول ابن سيرين يتناول ما رواه ابن سيرين وغيره عن أبي هريرة ولا يختص بما رواه ابن سيرين عن أبي هريرة، وقد رد صاحب الفيض العموم بقوله من قبل: الكلية محل تردد عندي.

وإنما قلت ما قلت في مبدء هذا الكلام نظرا إلى شرح الطحاوي، وأما لفظ ابن سيرين: كل حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ. فلا يدل على الخصوص، ولا قائل بالعموم الذي دل عليه قول ابن سيرين، فكيف يستدل به على رفع فتوى التثليث وغيرها.

٨٥٤- **قال**: ثم لا عليك أن تحمل التسبيع على زمان كان فيه التشديد في أمر الكلاب، ثم خفف فيه، فلعل أمر التسبيع كان عند أمره بقتل الكلاب، وإذا خفف في الكلاب، وأباح لهم الاصطياد بها خفف في أمر التطهير أيضا. اهـ (١/ ٢٧٣-٢٧٤).

أقول: وفيه أن أمر التسبيع بعد نسخ أمر القتل موجود في صحيح مسلم.

يقول أولا: قال مسلم في صحيحه: وحدثنا عبيد الله بن معاذ قال: نا أبي قال: نا شعبة عن أبي التياح سمع مطرف بن عبد الله عن ابن المغفل قال: أمر رسول الله ﷺ بقتل الكلاب، ثم قال: «ما بالهم وبال الكلاب؟» ثم رخص في كلب الصيد وكلب الغنم، وقال: «إذا ولغ الكلب في الإناء فاغسلوه سبع مرات وعفروه الثامنة بالتراب» اهـ

وأخرج الطحاوي في شرح معاني الآثار عن عبد الله بن المغفل أن النبي ﷺ أمر بقتل الكلاب، ثم قال. «مالي وللكلاب؟» ثم قال: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات، وعفروا الثامنة بالتراب» اهـ

فسياقا مسلم والطحاوي هذان صريحان في أن أمر التسبيع كان بعد الأمر بقتل الكلاب ونسخه، وسياق الطحاوي أصرح، ثم سياق مسلم نص صريح في أن الترخيص في كلب الصيد والغنم، والأمر بالتسبيع كانا بعد نسخ الأمر بقتل الكلاب، فلا معنى لقوله: ثم لا عليك أن تحمل التسبيع الخ ولا وجه ولا مساغ لترجيه: فلعل أمر التسبيع كان عند أمره بقتل الكلاب الخ.

ثانيا : سلمنا - على سبيل التنزل - أن أمر التسبيع كان عند أمر القتل لكن نقول : إن أمر التسبيع بقي بعد نسخ أمر القتل ، والدليل على هذا البقاء حديث عبد الله بن المغفل - رضي الله عنه - ونسخ القتل لا يستلزم نسخ التسبيع .

ثالثا : إن في أمر التسبيع تخفيفا بالنسبة إلى أمر القتل ، وانبناء أمر التسبيع على أمر القتل لم يثبت بعد .

رابعا : إن قوله : وإذا خفف في الكلاب الخ فيه أن إباحة الاصطياد بالكلاب ثابتة ، والتخفيف في أمر التطهير بتنزيله إلى أقل من السبع غير ثابت ، وقوله : فلعل الخ يرشدك إلى ما ذكرنا قبل ، فإنه لو كان عنده دليل على ما ترجاه لما قال : فلعل الخ .

٨٥٥- **قال** : ونظيره النهي عن استعمال الأواني المخصوصة بالخمر ، ثم قال : «إن الأواني لا تحرم شيئا ولا تحلله ، فاستعملوا كلها غير أنه لا تشربوا مسكرا» اهـ (١/ ٢٧٤) .

يقول أولا : إن شأن الأواني والظروف في الحكم الشرعي ليس نظيرا لشأن التسبيع إذ لم يقل رسول الله ﷺ قط : «إني كنت أمرتكم أن تغسلوا من ولوغ الكلب سبع مرات ، والآن آمركم أن اغسلوا منه ثلاث مرات» أو نحوه من الألفاظ ، وههنا فرق آخر ، وهو أن أمر قتل الكلاب قد نسخ ، والنهي عن الخمر لم ينسخ .

ثانيا : قال المحشي : فقد أخرج الترمذي في الأشربة (٢/ ٩) عن سليمان ابن بريدة عن أبيه قال قال رسول الله ﷺ : «إني كنت نهيتكم عن الظروف وإن ظرفا لا يحل شيئا ، ولا يحرمه ، وكل مسكر حرام . هذا الحديث حسن صحيح . اهـ

فانظر ماذا بين اللفظ الذي نقله المحشي عن الترمذي ، وبين اللفظ الذي ذكره صاحب الفيض من الفرق البين .

ثم الحديث نص صريح في أن كل مسكر حرام ، وأبو حنيفة لا يقول بحرمة كل

مسكر قال المرغيناني في كتاب الأشربة من الهداية: وأبو يوسف رجع إلى قول أبي حنيفة، فلم يحرم كل مسكر .اهـ

وأنت تعلم أن المقلد مستنده قول مجتهده لا ظنه ولا ظنه كما في مسلم الثبوت وإلا لم يكن مقلدا، وقد قال الله تعالى: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة﴾ . الآية وقال تعالى: «فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك» الآية، وقال سبحانه وتعالى: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ الآية، وقال جل وعلا: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ الآية .

٨٥٦- **قال**: ثم الوجه في الأمر بالثامنة عندي أن التراب كان له دخل في التطهير عده الراوي غسلا مستقلا، فهو داخل في السبع، ودليله أنه أمره في عين تلك الرواية بالتسبيع ثم قال: «وعفروه الثامنة» ولو أراد الغسل ثمان مرات لقال: «فاغسلوه ثمان مرات» الخ (١/ ٢٧٤).

يقول أولا: إن سياق كلامه هذا يشعر إشعارا واضحا أن الغسلة الثامنة قد أتى بها الراوي من عند نفسه، ثم إن صاحب الفيض قد بين وجه عد الراوي، وأتى بدليل ذلك العد، وصرح أن الثامنة تدخل في السبع، فالعدد عنده لا يزيد على السبع فلا تعارض بين حديث أبي هريرة، وحديث عبد الله بن مغفل .

لكن سياق حديث عبد الله بن مغفل في صحيح مسلم وغيره يرد ذلك كله، والذي جعله دليلا لا يدل على مدعاه إذ الملازمة في قوله: ولو أراد الغسل الخ ممنوعة لأن للأمر بالغسل ثمان مرات إحداها بالتراب ألفاظ منها ما ذكره صاحب الفيض، ومنها ما في حديث عبد الله بن مغفل، ومنها غير ذلك، وليس النبي ﷺ مكلفا بأن يعبر عن مقصوده باللفظ الذي يتخيره صاحب الفيض أو غيره من أمته ﷺ . نعم الأمة مكلفة بالعمل على ما يدل عليه ألفاظه ﷺ .

والنكتة هنا أن الثامنة بالتراب دون غيرها، فيحصل هذا المقصود من لفظ

الحديث باختصار دون تكرار بخلاف اللفظ الذي ذكره صاحب الفيض في قوله: ولو أراد الغسل ثمان مرات لقال: «فاغسلوه ثمان مرات» الخ .

ثم قوله: ودليله أنه أمره في عين تلك الرواية بالتسبيع الخ مبني على القول بمفهوم العدد، وصاحب الفيض لا يقول به قال في باب يجعل الخ من كتاب العلم: قوله: (واثنين عطف تلقين) وأثبت الحافظ - رحمه الله تعالى - أنه حكم الواحد أيضا فإن مفهوم العدد لا يعتبر إجماعا . اهـ

وأما القائلون بالمفهوم فلا يقولون به مطلقا، بل لكونه حجة عندهم شروط ذكروها في مصنفاتهم، ولم توجد ههنا .

ثانيا: إن الثامنة قد عدها النبي ﷺ، ولم يعدها الراوي كما توهم صاحب الفيض، والمراد المرة الثامنة، لا الغسلة الثامنة، فلا تعارض، ولم يرد بالثامنة الأخيرة كما يظهر من رواية: «أولاهن بالتراب» . ومن رواية: «أولاهن أو أخراهن بالتراب» . ومن غيرهما، وقد قال صاحب الفيض: بل ينبغي أن تجوز الصور كلها، ولا اضطراب، ولا حاجة إلى إقامة الترجيح كما قال بعضهم: إن الراجح أولاهن . اهـ

وإن أريد بالثامنة الغسلة الثامنة فلا بد حينئذ من القول بوجوب ثمان غسلات الثامنة منها بالتراب كما هو مقتضى قاعدة الزيادة .

٨٥٧- **قال**: قال الحافظ ابن تيمية: إن الكلب يكثر من فيه اللعاب، فيغلب على الماء، ولا يتميز منه لكونها مائعا أيضا . وأنت تعلم أنه تغير به المناط..... إلى قوله: وقد يتعلل بأن لعابه لزج فلا يستحيل بالسرعة . قلت: وخرج منه مناط آخر الخ (١/ ٢٧٤) .

أقول: ومراده أن النجاسة الغير المرئية إذا لاقت ماء واختلطت به بحيث لا يتميز في الحس فيرجع إلى العقل .

يقول: إن المواضع متعددة، ولكل موضع مناط على حدة، فالمناط في موضع القلة وفي موضع آخر التغير، وفي موضع آخر الاستحالة، وتعدد المناط بتعدد المواضع ليس من الاضطراب في شيء، وقد اعتبر الحافظ ابن تيمية مناط القلة في بعض المواضع كما يظهر من فتاواه.

فإن قلت: إن الموضع واحد، وهو الماء المختلط بلعاب الكلب، والمناط متعدد مختلف كما يبدو من كلام ابن تيمية الذي حكاه صاحب الفيض هنا، فلم يرتفع الاضطراب عن كلام ابن تيمية.

قلت: إن على صاحب الفيض أن يثبت أن العبارات التي ذكرها قد قالها ابن تيمية، أو قال ما يفيد مفادها، ولم أقف حتى الآن على أن ابن تيمية قالها أو قال ما يفيد معناها. وفي كلام صاحب الفيض هذا أنظار أخر تبدو بالتأمل فيه.

٨٥٨- **قال**: وعند أبي داود تبول أيضا، وحينئذ أشكل. اهـ (١/ ٢٧٤).

يقول: قال الحافظ: قوله: وقال أحمد بن شبيب. بفتح المعجمة وكسر الموحدة قوله: حمزة بن عبد الله. أي ابن عمر بن الخطاب. (كانت الكلاب) زاد أبو نعيم والبيهقي في روايتهما لهذا الحديث من طريق أحمد بن شبيب المذكور موصولا بصريح التحديث قبل قوله: تقبل. (تبول) وبعدها واو العطف، وكذا ذكر الأصيلي أنها في رواية إبراهيم بن معقل عن البخاري. انتهى كلام الحافظ - رحمه الله تعالى -

٨٥٩- **قال**: وهذا لا يرد على الحنفية فإنهم قائلون بطهارة الأرض باليبس. وقال: واعلم أن ترك البول في أرض المسجد حتى اليبس مستنكر عندنا أيضا، فلم أرد به شرح الحديث من أن طهارة أرض المسجد عندهم كانت على هذا الطريق الخ (١/ ٢٧٥).

يقول اولا: إن طهارة أرض المسجد باليبس إذا لم تكن شرحا للحديث ولا

مرادة فيه، فكيف لا يرد على الحنفية ؟ وإن اعتبر ما ذهب إليه صاحب الفيض في قوله: والوجه عندي أن غرض الراوي الخ فلا يرد على الشافعية أيضا . هذا حسب ما زعم، والصواب أنه بهذا الاعتبار أيضا يرد على الفريقين كما ستعرف إن شاء الله تعالى .

ثانيا: لا ريب أن أرض المسجد التي كانت الكلاب تبول عليها نجسة إلى أن تيبس عند الحنفية أيضا، وقد صرح صاحب الفيض نفسه أن ترك البول في أرض المسجد حتى اليبس مستنكر، فيرد الحديث على الحنفية أيضا البتة، ولو قبل اليبس .

ثالثا: إن قوله: إن الحنفية - رحمهم الله تعالى - أيضا لهم مسكة في الباب . يرده قوله قبل: لم أرد به شرح الحديث من أن طهارة أرض المسجد الخ وقوله بعد: والوجه عندي أن غرض الراوي الخ فكيف تكون للحنفية مسكة في الباب ؟

٨٦٠- **قال**: وأبعد الخطابي في تأويله بأنها كانت تبولُ خارجَ المسجد، ثم تمر في المسجد . قلت: ما أظرف وأعقل هذه الكلاب الخ (١/ ٢٧٥) .

يقول أولا: إن الخطابي - رحمه الله تعالى - قد أشار في كلامه هذا إلى أن الظرف - أى في المسجد - إنما يتعلق بقوله: تقبل وتدبر . لا بقوله: تبول . وهو تصرف صحيح عند بعض أهل العلم كما هو المذهب لبعض أهل الأصول في الظرف الواقع بعد جمل متعددة .

ثانيا: إن تعجب صاحب الفيض هذا إنما يتأتى لو كان مراد الخطابي أن تلك الكلاب إن كانت لها حاجة إلى البول حين تريد المرور في المسجد بالت خارج المسجد، ثم أقبلت وأدبرت في المسجد لكن كلام الخطابي لا يدل عليه .

وإنما مقصوده أن الكلاب تبول في وقت بولها حسب عادتها فيما اتفق لها من مكان خارج المسجد، وتقبل وتدبر فيه حسبما عن لها قبل البول أو بعده، فإن الصحابة - رضي الله عنهم - ولا سيما أهل الصفة منهم الذين كانوا يسكنون

المسجد، ويقطنون به لم يكونوا ليذروا الكلاب تبول في المسجد، فلا بعد في كلام الخطابي - رحمه الله تعالى -

ثالثا: إن تأويل بعض أهل الرأي لقول النبي ﷺ: «إن العائد في صدقته كالكلب يعود في قيئه» . أبعد من تأويل الخطابي هذا، فما أظرف وأعقل هذه الكلاب التي يجعلها النبي ﷺ عند بعض أهل الرأي أسوة للمسلم العائد في صدقته في الجواز وعدم الإثم ؟

٨٦١- **قال**: والوجه عندي أن غرض الراوي منه بيان عدم علمهم الخصوصي بمواضع أبوالها مع حصول العلم الكلي وجنسه عندهم، فإنها إذا كانت تقبل وتدبر فأمكن أن تبول أيضا، فيقول: إنه لم يحدث من هذا الجنس في تطهير المسجد أمر جديد الخ (١/ ٢٧٥).

يقول أولا: إن ما جعله غرض الراوي لا يدل عليه سياق الرواية، بل السياق ينافيه أو ينفيه كما يبدو بالتأمل والإمعان في ألفاظ الراوي .

ثانيا: إنه قال قبل: وعند أبي داود تبول أيضا، وحينئذ أشكل قوله: فلم يكونوا يرشون شيئا من ذلك، على الشافعية . فلو كان غرض الراوي ما ذكره هنا ما أشكل قوله: فلم يكونوا الخ على الشافعية، ولو أشكل عليهم ما كان غرض الراوي بيان عدم الخ .

ثالثا: إنه قال قبل: وهذا لا يرد على الحنفية فإنهم قائلون بطهارة الأرض باليبس . فلو كان غرض الراوي بيان عدم الخ لما كان طهارة الأرض في الواقعة المذكورة باليبس ولو كانت طهارة الأرض في القصة المذكورة حصلت باليبس لما كان غرض الراوي بيان عدم الخ

رابعا: إن صاحب الفيض قد استدل على دعواه: إن غرض الراوي الخ بقوله: فإنها إذا كانت تقبل وتدبر فأمكن أن تبول أيضا الخ وأنت تعلم أن حصول العلم

الكلي لهم ببول الكلاب في المسجد، وعدم علمهم بمواضعه الجزئية من المسجد أمر، وإمكان أن تبول الكلاب في المسجد أمر لا يدل على الأول إذ الأول علم كلي، والثاني إمكان أن تبول، وليس من العلم الكلي في شيء ولا من العلم الجزئي، ولا عدمه البتة.

خامسا: إن قوله: فإنها إذا كانت تقبل وتدبر فأمكن الخ فيه أن الراوي قد قال: كانت الكلاب تبول وتقبل وتدبر الخ ولم يقل لفظا يدل على التردد والإمكان، وأنت خبير بأن الفعل قد وضع للدلالة على الثبوت والحصول في الواقع.

ثم إن الراوي لم يسند بولها إلى إقبالها وإدبارها، ولا فرع بولها وإمكانه على واحد من الإقبال والإدبار.

سادسا: إن قوله: فيقول: إنه لم يحدث الخ فيه أن الراوي إنما قال: فلم يكونوا يرشون شيئا من ذلك. ولا يستدعي ما ذكره.

ثم كلامه هذا يدل على أن العلم الكلي بالنجاسة لا يوجب التطهير، وفيه نظر ظاهر لأن العلم الكلي بالنجاسة يوجب التطهير الكلي، والعلم الجزئي بها يوجب التطهير الجزئي إلا أن يرد الشرع نفسه بخلاف ذلك في الفصلين لكنه لم يرد فيما أعلم.

سابعا: إن قوله: والحكم بالنجاسة لا يمكن عندنا إلا بمشاهدة جزئية أو إخبار صحيح. فيه أن قول الراوي الصحابي: كانت الكلاب تبول الخ ليس إلا عن مشاهدة جزئية، ولو سلم - على سبيل التنزل - أنه ليس عن مشاهدة جزئية فلا نسلم أن لا يكون إخبارا صحيحا، فالحكم بالنجاسة متحتم على أصله هذا أيضا.

وما قيل من أنه فيه أنه ليس بإخبار جزئي فلا وجه له.

أما أولا فلأن صاحب الفيض قال: أو إخبار صحيح. ولم يقل: أو إخبار

جزئي . وقول الصحابي : كانت الكلاب تبول الخ إخبار صحيح بلا ريب .

وأما ثانيا فلأن بناء هذا الإخبار على مشاهدة جزئية ، فيكون الإخبار أيضا جزئيا وغاية ما في الباب أن الصحابي لم يذكر الجزئية في المشاهدة والإخبار ، وأنت تعلم أن ترك ذكر شيء لا يدل على انتفاءه في نفس الأمر .

فقول القائل : فيه أنه ليس بإخبار جزئي . مما لا يلتفت إليه ، ثم لا يذهب عليك أن الحكم بالنجاسة بالمشاهدة أو الإخبار الثابت لا يكون ممكنا ، بل يكون حتما واجبا .

ثامنا : إن قوله : وأما الظنون الخ فيه نظر من وجوه :

الأول : أنه قد أذعن قبل أن العلم الكلي كان حاصلا لهم ، وظاهر أن العلم الكلي الذي كان حصل لهم لم يكن ظنا .

الثاني : أن قول الراوي : كانت الكلاب الخ علم ليس من الظن في شيء .

الثالث : أنا سلمنا أن قول الراوي الصحابي : كانت الكلاب الخ ظن لكن نقول : إن كانت الكلاب لا تبول الخ ليس بحق ههنا حتى يقال : وأما الظنون فلا الخ ، وإغناء الظن من الجهل والوهم والشك والتخييل منفردا ومجتمعا ثابت بالكتاب والسنة .

تاسعا : إن قوله : وبمثله نقول في حديث القلتين وبئر بضاعة أيضا . فيه مثل ما قدمنا من أن سياق الحديثين يأبى ما زعم صاحب الفيض . على أن التحديد بالقلتين يرد ما حمل عليه الحديث ردا شديدا .

٨٦٢- **قال** : مع ورود التصريح بحفر هذا الموضع أيضا كما هو عند أبي داود فكأنه اكتفى بإسالة الدلو الخ (١/ ٢٧٥) .

يقول أولا : قال الخطابي في معالم السنن : وفي هذا - أى في حديث بول الأعرابي في المسجد المروي عن أبي هريرة عند أبي داود في باب الأرض يصيبها

البول - دليل أن الماء إذا ورد على النجاسة على سبيل المكاثرة والغلبة طهرها، وأن غسالة النجاسات طاهرة ما لم يبن للنجاسة فيها لون أو ريح، ولو لم يكن ذلك الماء طاهرا لكان المصبوب منه على البول أكثر تنجيسا للمسجد من البول نفسه، فدل على طهارته.

وليس في خبر أبي هريرة ولا في خبر متصل ذكر لحفر المكان ولا لنقل التراب، فأما حديث عبد الله بن معقل بن مقرن: أن النبي ﷺ قال لهم: «خذوا ما بال عليه من التراب فألقوه، وأهريقوا على مكانه ماءا» فإن أبا داود قد ذكره في هذا الباب وضعفه، وقال: هو مرسل وابن معقل لم يدرك النبي ﷺ. اهـ

ثانيا: إن الترتيب بين إهراق الماء وحفر الأرض الذي في كلام صاحب الفيض ليس في حديث ابن مقرن المرسل الذي قد اعتمده هو.

ثالثا: إنك قد علمت أن كلام صاحب الفيض صريح في أن أرض المسجد في قصة بول الكلاب وإقبالها وإدبارها فيه عدت طاهرة كما كانت قبل ذلك، ولا دخل لليبس في التطهير في تلك القصة، وكذا كلامه نص في أن أرض المسجد في قصة بول الأعرابي قد طهرت بصب الماء وحده أو مع حفر موضع البول، فلا مدخل عنده أيضا لليبس في التطهير في هذه القصة أيضا، فكيف يستقيم قوله بعد: وكيف ما كان مسألة طهارة الأرض باليبس مستقيمة على كل حال.؟ ولم يأت بدليل من الكتاب ولا من السنة يثبت أن الأرض تطهر باليبس.

٨٦٣- **قال**: قوله: قال الزهري الخ قال الحافظ - رحمه الله تعالى -: إن البخاري اختار مذهب مالك - رحمه الله تعالى - وقال العيني - رحمه الله تعالى: إنه اختار مذهب أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - وهو الأوجه عندي فإنه لم يفصح الخ (١/ ٢٧٥).

يقول أولا: قال الحافظ: قوله: وسؤر الكلاب. هو بالجر عطفا على قوله:

الماء. والتقدير: وباب سؤر الكلاب. أي ما حكمه؟ والسؤر البقية، والظاهر من تصرف المصنف أنه يقول بطهارته. اهـ، ولم يقل ما نسبه إليه صاحب الفيض.

وقد تقدم في أول الباب تحقيق مذهب مالك في طهارة الكلب وسؤره، ونجاستهما، وليس هو ما زعمه صاحب الفيض مذهبا لمالك - رحمه الله تعالى -

ثم الذي جعله الحافظ ظاهرا من تصرف المصنف ليس بظاهر منه فإن المصنف حكى أولا قول الزهري: إذا ولغ في إناء الخ ثم قول سفيان في رد قول الزهري: وفي النفس منه شيء الخ، وقول الزهري لا يدل على أن سؤر الكلب طاهر عنده إذ لو كان طاهرا عنده لما قيد التوضي به بقوله: ليس له وضوء غيره. فكيف بقول سفيان؟ إذ هو أوضح في عدم الدلالة على الطهارة. نعم يظهر من قولهما أنه ليس بنجس أيضا، فهو عندهما بين الطاهر والنجس ليس طاهرا محضا، ولا نجسا محضا، وهو الذي ذهب إليه مالك والأوزاعي كما تقدم في كلام الخطابي، فالظاهر من تصرف المصنف هذا، لا ما ذهب إليه الحافظ - رحمه الله تعالى -

ثانيا: إن العيني لم يقل: إنه اختار مذهب أبي حنيفة. كما توهمه صاحب الفيض وإنما قال العيني: ص وسؤر الكلاب وممرها في المسجد. ش: وسؤر الكلاب بالجر عطف على قوله: الماء. والتقدير: وباب سؤر الكلاب. يعني ما حكمه؟ وفي بعض النسخ جمعهما في موضع واحد، وفي بعضها ذكر: وأكلها. بعد قوله: وممرها في المسجد. وفي بعضها ساقط.

وقصد البخاري بذلك إثبات طهارة الكلب، وطهارة سؤر الكلب، وقال الإسماعيلي: أرى أبا عبد الله عنى نحو تطهير الكلب حيا وأباح سؤره بما ذكره من هذه الأخبار، وهي لعمري صحيحة إلا أن في الاستدلال بها على طهارة الكلب نظرا. اهـ

وقال العيني بعد ذلك في شرح حديث أبي هريرة مرفوعا: «إذا شرب الكلب

في إناء أحدكم فليغسله سبعا» . في فصل استنباط الأحكام : فإن قلت : استدل البخاري في هذا الباب المشتمل على الحكمين على الحكم الثاني - وهو سؤر الكلب - بالأثر الذي رواه عن الزهري والثوري ، ثم استدل بهذا الحديث المرفوع ، فما وجه دلالة هذا على ما ادعاه والحال أن الحديث يدل على خلاف ما يقوله ؟

قلت : أجاب عنه من ينصره ويتغالى فيه بأن سؤر الكلب طاهر ، وأن الأمر بغسل الإناء سبعا من ولوغه أمر تعبدي ، فلا يدل على نجاسته . قلت : هذا بعيد جدا الخ .

ثم قال العيني بعد أسطر : والذي قالوه نصرة للبخاري يعين ما نذكر عن المالكية فإن قلت : من قال : إن البخاري ذهب إلى ما نسبوه إليه ؟ قلت : قال ابن بطال في شرحه : ذكر البخاري أربعة أحاديث في الكلب ، وغرضه في ذلك إثبات طهارة الكلب وطهارة سؤره .

أقول : كلام ابن بطال ليس بحجة ، فلم لا يجوز أن يكون غرضه بيان مذاهب الناس ، فبين في هذا الباب مسألتين أولاهما الماء الذي يغسل به الشعر ، والثانية سؤر الكلاب ، بل الظاهر هذا ، والدليل عليه أنه قال في المسألة الثانية : وسؤر الكلاب . واقتصر على هذه اللفظة ، ولم يقل : وطهارة سؤر الكلاب . انتهى كلام العيني - رحمه الله تعالى -

وفيه أنه لم يقل : ونجاسة سؤر الكلاب . وقال في المسألة الأولى : الماء الذي يغسل به شعر الإنسان . واقتصر على هذه اللفظة ، ولم يقل : طهارة الماء الذي الخ .

ويدل على ضعف ما رد به قول ابن بطال ما قاله العيني نفسه قبل : وقصد البخاري بذلك إثبات طهارة الكلب وطهارة سؤر الكلب الخ .

وما قاله بعد في شرح حديث أبي هريرة مرفوعا : إن رجلا رأى كلبا يأكل الثرى من العطش الخ : هذا من الأحاديث التي احتج بها البخاري على طهارة سؤر

الكلب . اهـ

وما قاله بعد في شرح حديث ابن عمر : كانت الكلاب تقبل وتدبر في المسجد الخ : هذا الذي ذكره البخاري معلقا احتج به على طهارة الكلب وطهارة سؤره وجواز ممره في المسجد . اهـ

وما قاله بعد في فصل استنباط الأحكام من شرح هذا الحديث : احتج به البخاري على طهارة بول الكلب كما ذكرنا عن قريب..... إلى قوله : وهذا كله من ناصري البخاري . اهـ

وما قاله بعد في شرح حديث عدي بن حاتم قال : سألت النبي ﷺ قال : فقال : «إذا أرسلت كلبك المعلم الخ» : أخرج البخاري هذا الحديث ليستدل به لمذهبه في طهارة سؤر الكلب، وهو مطابق لقوله : وسؤر الكلب . في أول الباب . اهـ

وما قاله بعد في فصل استنباط الأحكام من شرح هذا الحديث : إن البخاري احتج به لمذهبه في طهارة سؤر الكلب، وذلك لأنه عليه الصلاة والسلام أذن لعدي رضي الله عنه في أكل ما صاده الكلب، ولم يقيد ذلك بغسل موضع فمه . اهـ

وما قاله بعد في شرح باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين الذي يأتي بعد هذا الباب : ثم المناسبة بين البابين أن الباب السابق في نفي النجاسة عن شعر الإنسان وعن سؤر الكلب، وفي هذا الباب نفي انتقاض الوضوء من الخارج من غير المخرجين الخ

فهذه سبعة أقوال للعيني نفسه تصرح بأن البخاري مذهبه عند العيني طهارة سؤر الكلب، ونفي النجاسة عن سؤر الكلب، وما ذكره في رد قول ابن بطال فلا يدل على أن طهارة سؤر الكلب ليست مذهبا للبخاري عند العيني، وإنما مفاده أن ترجمة الباب ساكتة عن بيان مذهب البخاري في سؤر الكلب هل هو طاهر أو نجس؟

فالعيني - رحمه الله تعالى - قد جعل طهارة سؤر الكلب مذهبا للبخاري في سبعة مواضع من شرحه عمدة القاري، وإن لم يذهب إليها البخاري على ما هو التحقيق لكن صاحب الفيض غفل عن تلك المواضع السبعة من العمدة، ولم يقل العيني: إن البخاري اختار مذهب أبي حنيفة. ولكن صاحب الفيض يجزم بأن العيني قال ذلك فجزمه هذا غير مطابق للواقع، فتدبر ولا تكن من الغافلين.

ثالثا: قوله: وهو الأوجه عندي الخ فيه أن البخاري لم يفصح في ترجمته بما يدل على نجاسة سؤر الكلب، ولا أخرج حديثا يكون دليلا على ذلك، بل أخرج حديث عدي ابن حاتم في صيد الكلب الذي يدل على كونه طاهرا، فيكون الأوجه ما جعله الحافظ ظاهرا من تصرف المصنف بنفس الدليل الذي أتى به صاحب الفيض لإثبات دعواه: وهو الأوجه عندي الخ.

وقد قال بعد: والحاصل أنه ليس في ترجمته شيء صريح يدل على طهارة سؤرها عنده، فلا ينبغي لنا أن نعزو إليه هذه المسألة. وفيه أنه ليس في ترجمته شيء صريح يدل على نجاسة سؤرها عنده فلا ينبغي الخ فكيف ينبغي له أن يعزو إليه القول بنجاسة سؤرها؟ والحال أنه قد عزاه إليه في قوله: وهو الأوجه عندي الخ.

٨٦٤- **قال**: وأما أثر الزهري فلا دلالة فيه على طهارته عنده، بل روي عنه في مصنف عبد الرزاق الأمر بإراقة سؤرها. أما ما أخرجه البخاري فهو نظير مسألتنا أن المصلي إذا لم يجد إلا ثوبا نجسا هل يصلي عريانا أو في ذلك الثوب، فكما أنها لاتدل على عدم نجاسة هذا الثوب عندنا كذلك قول الزهري فيمن الخ (١/ ٢٧٥).

أقول: وهذا ليس بشيء فإن التستر وطهارة الثياب كلاهما شرطان في الصلاة، والتستر أوكد من الطهارة، فجواز الصلاة في الثياب النجسة لا يدل على طهارتها بخلاف ما نحن فيه من طهارة الماء فإن الطهارة بالماء النجس لا تجوز بحال، ولها خلف، وهو التيمم، وهو طهارة أيضاً، فاحفظه.

يقول أولا : إن أثر الزهري يدل على طهارة سؤر الكلب عنده من وجه لأن الزهري قد صرح فيه بأنه يتوضأ به إذا لم يكن ماء غيره، ولو كان عنده نجسا محضا لأمره بالتيمم لأن الماء النجس في حكم عدم الماء شرعا، ولأن استعماله تنجيس للبدن والثياب .

ثانيا : إن أمر الزهري بإراقة سؤر الكلب لم أجده في المصنف لعبد الرزاق الصنعاني حتى الآن.

ثالثا : إن أمره بإراقته - على تقدير ثبوته عنه - لا يدل على نجاسته عنده لأن الإراقة لا تنحصر في النجاسة، بل قد تكون للحرمة بأن يكون الشيء حراما غير نجس .

رابعا : قوله : وأما أثر سفيان فأيضا كذلك . فيه أنه كذلك لكن في دلالته على الطهارة من وجه، وعدم دلالته على النجاسة المحضة، فإنه لو كان عنده نجسا لما أفتى بالتوضي به لأن التوضي به حينئذ يكون تنجيسا للبدن والثياب .

خامسا : قوله : ونظيرها ما عن محمد الخ فيه أن النبيذ طاهر بيقين فإن التمرة طيبة، والماء طهور، وسؤر الكلب ليس بطاهر عند سفيان على ما قاله صاحب الفيض فالفرق بين .

سادسا : قوله : بل تردده يشعر بخلافه . فيه أن غاية قوله : وفي النفس منه شيء . أنه تردد في طهارته ونجاسته، وهذا التردد على تقدير تسليمه ليس بقضاء منه بالنجاسة كما يومي إليه كلام صاحب الفيض، وإلا لم يفت بالتوضي به .

(باب إذا شرب الكلب في الإناء)

٨٦٥ - **قال** : وإنما تردد نظر الشارحين في مختاره لأنه أخرج المادة للطرفين تحت باب واحد، فالأول يدل على النجاسة، . والثاني يمكن أن يستدل منه على طهارته وإن كان ضعيفا . قلت : ولا حجة في قصة الإسرائيلي على الطهارة الخ (١/ ٢٧٦)

أقول: والظاهر أن البخاري أورد قصة من تقدم للاستدلال على أن الكلب ليس كالخنزير، فإن الخنزير مأمور بقتله، فلا يكون في إحياءه أجر .

يقول اولا: قال الحافظ: وقع هنا فى رواية ابن عساكر قبل إيراد حديث مالك (باب إذا شرب الكلب في الإناء). اهـ وحديث مالك الذي أشار إليه الحافظ هو حديث أبي هريرة قال: إن رسول الله ﷺ قال: «إذ شرب الكلب فى إناء أحدكم فليغسله سبعا».

فهذا الباب ليس بباب مفرد مستقل، وإنما هو من قبيل باب في باب، والدليل عليه أنه لم يوجد إلا في رواية ابن عساكر، وأن الأحاديث التى تأتي بعد لا يناسب بعضها بباب إذا شرب الكلب الخ أدنى مناسبة، وكلها يناسب الترجمة السابقة مناسبة وثيقة .

وشرح الحافظ والعيني يدل على أنهما قد ذهبا إلى بعض ما قلنا فإن العيني قد ربط الأحاديث حديث أبي هريرة فما بعده بالترجمة السابقة، ولم يذكر باب إذا شرب الكلب الخ أصلا، ولا أشار إلى رواية ابن عساكر رأسا، بل أدرج أحاديث الباب كلها في الباب المتقدم باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان الخ كما هي في جميع الروايات غير رواية ابن عساكر .

والحافظ قال في شرح الحديث الأخير من أحاديث الباب: وإنما ساق المصنف هذا الحديث هنا ليستدل به لمذهبه في طهارة سؤر الكلب، ومطابقته للترجمة من قوله فيها: وسؤر الكلاب . اهـ

ثانيا: قوله: والرواة إذا سردوا قصة لا يقصدون إلا ذكرها على ما كانت فى الخارج الخ فيه أن الظاهر من الرواة من روى القصة غير النبي ﷺ، والذي حكى وسرد هذه القصة هنا هو النبى ﷺ نفسه، والصحابي الراوي عنه ﷺ سردها كما سمعها من النبى ﷺ، وهلم جرا .

ثالثا: إن الاستدلال يكون بالمعاني التي تدل عليها الألفاظ، وإذا ذكرت القصة على ما كانت هي عليه في الخارج استقام الاستدلال، وإلا لم تذكر على ما هي عليه في الخارج إن استوفى الاستدلال أركانه وشرائطه وانتفى الموانع.

فأخذ المسائل من تعبيراتهم طريق قوي جدا إذ هي تعبيرات عما في الخارج، فجعل هذا الطريق ضعيفا فقط، أوضعيفا جدا مضيق من المضايق، فكيف ينجيك عن قليل منها فضلا عن كثير منها ؟

٨٦٦ - **قال**: قوله: وقال أحمد بن شبيب الخ فيه لفظ مشكل وهو (تبول) كما مر قلت: ولعل البخاري تركه عمدا، وقد ثبت عندي: أنه من عادة البخاري الخ (١ / ٢٧٦).

اقول: وقد ثبت عندي أنه من عادة البخاري حذف الجملة المشكلة أو اللفظ المشكل.

يقول: قد تقدم قول الحافظ: زاد أبو نعيم والبيهقي في روايتهما لهذا الحديث من طريق أحمد بن شبيب المذكور موصولا بصريح التحديث قبل قوله: تقبل. (تبول)وبعدها واوالعطف، وكذا ذكر الأصيلي أنها في رواية إبراهيم بن معقل عن البخارى. اهـ فلم يترك البخاري لفظة (تبول) حسب رواية إبراهيم بن معقل لا عمدا ولا سهوا.

٨٦٧ - **قال**: والحاصل أن الشريعة لا تحكم بالنجاسة إلا بالمشاهدة الجزئية أو الإخبار، فإذا لم يكن هناك إخبار ولا مشاهدة جزئية فإنه لا تحكم بالنجاسة بمجرد تطرق الأوهام وتوسوس الصدور. اهـ (١/ ٢٧٦).

يقول اولا: لا حجة عند صاحب الفيض ومن تبعه لقولهم بأن المشاهدة الجزئية، والإخبار الصحيح قد انتفيا في حديث ابن عمر: كانت الكلاب الخ ولا لمعتقدهم بأن قول ابن عمر: كانت الكلاب الخ صدر منه بمجرد تطرق الأوهام،

وتوسوس الصدور .

ثانيا : إن سياق كلام ابن عمر يدل على أن بناء حديثه هذا على المشاهدة الجزئية وإلا كان له أن يقول : فلم يكونوا يعرفون شيئا من مواضع بولها بعينه، أو ما يفيد مفاده .

ثالثا : إن ذلك رد لخبر الصحابي الذي أخبر بما شاهد، وإساءة أدب في شأنه .

رابعا : إن الشريعة قد لا تحكم بالنجاسة بالمشاهدة الجزئية أوالإخبار الصحيح كما يظهر من حديث القلتين، وحديث بئر بضاعة، وأقوال أهل الرأي المضطربة في تحديد القليل من الماء والكثير منه .

وإنما ذكرنا هنا أقوال أهل الرأي الخ نظرا إلى رأيهم فإنهم يرونها شرعا، وإلا فأقوالهم هذه ليست من الشريعة في شيء. هذا وقد تقدم رد مثل قوله هذا فراجعه .

٨٦٨ - **قال** : قوله : إذا أرسلت . الخ واتفقوا على أنه إن قتل خنقا لا يكون حلالا الخ (١/ ٢٧٦).

أقول: وفيه خلاف مالك فى رواية .

يقول: قال الحافظ فى الباب الأول من كتاب الصيد والذبائح : وفيه - أي في حديث عدي بن حاتم المخرج في ذلك الباب - جواز أكل ما أمسكه الكلب بالشروط المتقدمة ولو لم يذبح لقوله : «إن أخذ الكلب ذكاة» فلو قتل الصيد بظفره أو نابه حل . وكذا بثقله على أحد القولين للشافعي، وهو الراجح عندهم . اهـ فدعوى صاحب الفيض : واتفقوا الخ لا تصح .

٨٦٩ - **قال**: قوله : فإنما أمسك . الخ وفيه إشارة إلى أن الكلب بعد فناءه في رضاء مولاه يصير آلة له، ولا يبقى له حكمه، بل يصير كالمدية الخ (١/ ٢٧٦).

يقول: إن صاحب الفيض قد قال بعد ذلك : فالكلب بعد طاعة مالكه صارفى

حكم المالك . اهـ وأنت تعلم أن بين المالك ومديته وآلته فرقا، وكذا بين حكم المالك وحكم المدية والآلة .

٨٧٠ - **قال**: ومحصل الكلام أنه لا يظن بمثل المصنف - رحمه الله تعالى - أن يكون ذهب إلى طهارته مع ورود القطعيات الدالة على النجاسة فى الباب وغايته الخ (١/ ٢٧٧).

يقول اولا: لا دليل عند صاحب الفيض يدل على أن المصنف اختار مذهب أبى حنيفة فى المسألة، وإلا أتى به ولم يقل: أنه لا يظن الخ ولا اقتصر على قوله هذا .

ثانيا: إن كلامه هذا يدل على أن عبارة المصنف في الباب ساكتة عن بيان مذهبه في المسألة، فالقول بأنه اختار مذهب أبي حنيفة استدلال بالمسكوت، وهو في غاية الضعف عند صاحب الفيض فإنه قد قال قبل في هذه الصفحة: على أنه استدلال بالمسكوت وهوفي غاية الضعف . اهـ

ثالثا: قوله : مع ورود القطعيات الخ فيه أنه لم يفصح بأن تلك القطعيات ماهي ؟ وكم هي ؟ وأين هي ؟

وقد عرفت أن كلامه صريح في أن الأحاديث واردة للطرفين، وأن البخاري قد ذكرها في الباب، وأن في الجانبين قوة. وإذا كان الأمر عنده كذلك فكيف تكون دلائل أحد الطرفين عنده قطعية ؟ فتدبر .

رابعا: إنك قد علمت أنه قد وردت القطعيات الدالة على زيادة الإيمان، فهل فى الوسع أن يقال: لا يظن بمثل أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - أن يكون ذهب إلى عدم زيادة الإيمان مع ورود القطعيات الدالة على زيادة الإيمان ؟

٨٧١ - **قال بعض الناس**: قوله: «فليغسله سبعا» . محمول على الاستحباب لاعلى الوجوب لأن راوي الحديث أبا هريرة أفتى بثلاث . اهـ

يقول اولا: إن فتوى الثلاث لم تثبت عن أبي هريرة - رضي الله عنه - وقد ثبت

عنه فتوى السبع كما سبق تفصيله .

ثانيا : إن جعل فتوى الصاحب - على تقدير ثبوتها - قرينة صارفة لأمر النبي ﷺ عن حقيقته التي هي الوجوب فرع كون مكانة الصاحب في التشريع مكانة النبي ﷺ، وكون قول الصاحب حجة مثل قول النبي ﷺسواء بسواء، بل حجة على قول النبي ﷺ والأمور الثلاثة كما ترى .

ثالثا : انظر كلام الحنفية هنا، ثم انظر كلامهم فى حديث المصراة كيف يجعلون أبا هريرة هنا مفتيا وفقيها يساوي عندهم على الأقل قوله قول النبي ﷺ، ويجعلونه في باب المصراة غير معروف بالفقه والإفتاء، وأبو هريرة في البابين أبو هريرة - رضي الله عنه - فيا للعجب وضيعة الأدب .

(باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين الخ)

٨٧٢ - **قال:** شرع في النواقض، ووافق فيها أبا حنيفة - رحمه الله تعالى - في مس الذكر والمرأة، ولم ير بهما وضوءا . اهـ (١/ ٢٧٧).

يقول أولا : إن البخاري - رحمه الله تعالى - ذكر بعض النواقض في هذا الباب، ولم يستوعب بعد أبواب فرائض الوضوء وسننه لأن المصنف قال بعد بأبواب : باب مسح الرأس كله الخ، و : باب غسل الرجلين إلى الكعبين الخ، و : باب من مضمض واستنشق من غرفة واحدة الخ.

ثانيا : ليس فى كتاب البخاري هذا لفظ واحد يدل على موافقته لأبي حنيفة في مسألتي مس الذكر ولمس المرأة، وأما الاستدلال بالمسكوت فقد قال فيه صاحب الفيض نفسه قبل : هو في غاية الضعف . اهـ

ولم يحل صاحب الفيض على كتاب ذكر فيه موافقة البخارى لأبي حنيفة في المسألتين المذكورتين، فتفكر .

٨٧٣ - **قال :** فاعلم أنه يشكل على تكرار الآية الواحدة كآية الوضوء في المائدة،

والنساء، فإنه لا فرق بينهما إلا بلفظ ﴿منه﴾ في المائدة، ولا أجد التكرار مثله في باب الأحكام..... إلى قوله: وحينئذ لم يبق فى التكرار قلق . اهـ (١/ ٢٧٧)

أقول: وفيه أن آية المائدة هي التي نزلت في واقعة سقوط القلادة، وهي آخر الآيتين نزولا، والضرورة إليها هي الحيرة في الحكم عند عدم وجدان الماء أيصلي بلاطهارة أم لا ؟

يقول أولا: نذكر هنا ألفاظ الآيتين، ثم نبين الفرق بينهما، فهاك نص آية النساء: ﴿يأيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم إن الله كان عفوا غفورا﴾ .

وهاك نص آية المائدة: ﴿يأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين وإن كنتم جنبا فاطهروا وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لمستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون﴾ .

والفرق بينهما من وجوه:

الأول : أن الآية الأولى فيها النهي عن قربان الصلاة حالة السكر، وليس ذلك في الثانية .

الثاني : أن أشياء من أركان الوضوء ذكرت في الثانية، ولا ذكر للوضوء، ولا لشيء من أركانه في الأولى عبارة .

الثالث : أن الأولى تجعل التيمم خلفا للغسل عبارة، والثانية تجعله خلفا

للغسل والوضوء كليهما .

الرابع : الفرق بين ألفاظ الآيتين، وهو ظاهر، وليس فى لفظ واحد فقط .

وإنما قلنا ما قلنا نظرا إلى ألفاظ كلامه، وإلا فمراده على ما نرى قوله تعالى : ﴿وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لمستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيدكم﴾ في الموضعين، وزيادة لفظ : ﴿منه﴾ . في الموضع الثاني فقط إذ لا فرق بينهما لفظا إلا بكلمة : ﴿منه﴾ في المائدة دون النساء .

ثانيا : إن تسمية آية النساء آية الوضوء ليست على ما ينبغي إذ لا ذكر للوضوء فيها .

ثالثا : إن قوله : يشكل على تكرار الآية الواحدة الخ يدل على أن ذلك التكرار في باب الأحكام قد تعدد في القرآن وإن كان مشكلا لكن قوله بعد : ولا أجد التكرار مثله في باب الأحكام . صريح أنه لم يجد ذلك التعدد .

رابعا : إن أمثال تكرار قوله تعالى : ﴿وإن كنتم مرضى أو على سفر الخ﴾ كثيرة في القرآن الكريم في مواضع من أبواب الأحكام .

فمنها قوله تعالى في البقرة : ﴿إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله﴾ . وقد ورد هذا في سورة النحل لا فرق بينهما إلا أن لفظ : ﴿به﴾ . قد تأخر عن لفظ : ﴿لغير الله﴾ . في النحل .

ومنها قوله تعالى في المائدة : ﴿وكلوا مما رزقكم الله حللا طيبا﴾ . وفي النحل : ﴿فكلوا مما رزقكم الله حللا طيبا﴾ . فإنه لا فرق بينهما إلا بالواو في الأول مكان الفاء في الثاني .

ومنها قوله تعالى في الأنعام : ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾. وفي بني إسرائيل بنفس هذا اللفظ. ومنها قوله تعالى في الأنعام : ﴿ولا تقربوا مال

اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده﴾ . وفي بني إسرائيل بعين ذلك اللفظ دون أي فرق .

ومنها قوله تعالى في الأنعام : ﴿ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم﴾ . وفي بنى إسرائيل : ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم﴾ . فإنه لا فرق بينهما إلا بلفظ : ﴿خشية﴾ . في الثاني مكان : ﴿من﴾ في الأول ، وبتقديم الغيبة على الخطاب في الثاني وعكسه في الأول .

ومنها قوله تعالى في بني إسرائيل : ﴿وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل﴾ وفي الروم : ﴿فآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل﴾ . إذ لا فرق بينهما إلا بالفاء في الثاني مكان الواو في الأول .

ومنها قوله تعالى في سورة المؤمنين أو المؤمنون : ﴿فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون﴾ . وفي المعارج بعين هذا اللفظ سواء بسواء.

ومنها قوله تعالى في الأنعام : ﴿قل آ الذكرين حرم أم الأنثيين أما اشتملت عليه أرحام الأنثيين﴾ . مرتين.

ومنها قوله تعالى في الأنعام : ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن ربك غفور رحيم﴾ . وفى النحل : ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن الله غفور رحيم﴾ . ولا فرق بينهما إلا بلفظ : ﴿الله﴾ . في الثاني مكان : ﴿ربك﴾ في الأول .

ومنها قوله تعالى في البقرة : ﴿وأقيموا الصلوة وآتوا الزكوة﴾ . وفي النور بعين هذا اللفظ ، وفى الحج : ﴿فأقيموا الصلوة وآتوا الزكوة﴾ . فإنه لا فرق بينهما إلا بالفاء في الثالث مكان الواو في الأولين .

ومنها قوله تعالى في التوبة والتحريم : ﴿يأيها النبى جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم ومأواهم جهنم وبئس المصير﴾ . فإنهما سواء لفظا بلفظ ومعنى بمعنى لا فرق بينهما رأسا لا في اللفظ ، ولا في المعنى .

فقول صاحب الفيض : ولا أجد التكرار مثله في باب الأحكام. كما ترى ينبئك بأنه كان لا يستحضر الآيات كما ينبغي ، وإلا لم يقل قوله هذا ، وقد قال ابن صاحب الفيض فى كتابه (نقش دوام) : وأن يكون أبي لا يحفظ القرآن الكريم عن ظهر قلب مع أن كان قوي الحفظ في الغاية ليس إلا بديعة طريفة . وانظر تفصيل القصة في نقش دوام لابنه (أنظر) بدون الهمزة أنظر الشاه (١٣٣).

خامسا : إن قوله : قد يوجد في القصص الخ فيه أنه قد وجد فى غير القصص أيضا مثلا قوله تعالى : ﴿ويل يومئذ للمكذبين﴾ . وقوله تعالى ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ .

سادسا : إن قوله : فالآية الأولى سيقت لبيان حكم الحدث الأصغر ، والثانية لبيان الحدث الأكبر . فيه أن آية النساء تبين أن التيمم إذا لم نجد الماء خلف لغسل الجنابة عبارة ، وللوضوء إشارة ، وآية المائدة تبين أن التيمم خلف لغسل الجنابة والوضوء عبارة ، وهذا ظاهر من سياق الآيتين ، فالآيتان لبيان حكم الحدثين الأصغر والأكبر . نعم وقت نزول آية المائدة كان أكثر الناس محتاجين إلى العلم بخلف الوضوء كما ذكره شيخنا الكوندلوي - رحمه الله تعالى رحمة واسعة -

٨٧٤ - **قال** : ثم اعلم أن الآية عند الشافعي - رحمه الله تعالى - أقامت أصلين في النواقض :

الأول : الخارج من السبيلين ، وهو المشار إليه بقوله : ﴿أو جاء أحد منكم من الغائط﴾ . فنقح مناطه ، وقال : إنه الخروج من السبيلين .

والثاني : مس المرأة وألحق به مس الذكر أيضا لكونهما من باب الشهوة . اهـ (١/ ٢٧٧).

يقول أولا : إن صاحب الفيض لم يأت ههنا بدليل من كلام الشافعي ولا غيره يدل على ادعاءه أن الآية عند الشافعي الخ .

ثانيا : إن الشافعي ومن ذهب إلى ناقضية مس الذكر ليست حجتهم قياسه على لمس المرأة، بل حجتهم النص الثابت عن رسول الله ﷺ : «من مس ذكره فليتوضأ» .

ثالثا : قال الحافظ في الباب : ويمكن أن يقال : إن نواقض الوضوء المعتبرة ترجع إلى المخرجين، فالنوم مظنة خروج الريح، ولمس المرأة ومس الذكر مظنة خروج المذي . اهـ

وقال الحافظ بعيد هذا : وقوله : ﴿أو لامستم النساء﴾ . دليل الوضوء من ملامسة النساء وفي معناه مس الذكر مع صحة الحديث فيه إلا أنه ليس على شرط الشيخين، وقد صححه مالك وجميع من أخرج الصحيح غير الشيخين . اهـ

ولعل صاحب الفيض أخذ من كلام الحافظ هذا أن الآية عند الشافعي الخ لكن فيه أن الحافظ لم يعز ما قاله هنا إلى الشافعي .

ثم إنه لا يمكن أن يقال : إن نواقض الوضوء المعتبرة عند النبي ﷺ ترجع إلى المخرجين لأن أكل لحم الإبل موجب للوضوء وقد صح فيه حديثان مرفوعان وليس مظنة لخروج الريح والنجو والبول ولا لخروج المذي .

وقد قال الحافظ نفسه في باب من لم يتوضأ من لحم الشاة والسويق : قوله : (باب من لم يتوضأ من لحم الشاة) نص على لحم الشاة ليندرج ما هو مثلها ومادونها بالأولى، وأما ما فوقها فلعله يشير إلى استثناء لحوم الإبل لأن من خصه من عموم الجواز علله بشدة زهومته فلهذا لم يقيده بكونه مطبوخا، وفيه حديثان عند مسلم، وهو قول أحمد، واختاره ابن خزيمة وغيره من محدثي الشافعية . اهـ

والتعليل بشدة الزهومة ليس بذاك فإن إيجاب شدة الزهومة للوضوء لم يثبت بالشرع ولا بالعقل، والصواب أن الموجب للوضوء من لحم الإبل هو النص الصحيح الثابت عن رسول الله ﷺ .

٨٧٥ - **قال** : ولذا لم يوجب من مس المرأة والذكر وضوءا، فالأصل عندنا واحد فإنا فتشنا المناط في قوله: ﴿أوجاء أحد منكم من الغائط﴾ . فوجدنا المعنى المؤثر فيه خروج النجاسة ولم نجد للسبيلين أو غيرهما تأثيرا الخ (١/ ٢٧٨).

أقول: وفيه أن الحنفية عللوا ههنا بخروج النجس، ولما جاء أوان بيان أحكام الأنجاس وتعيينها قالوا: ما ليس بحدث ليس بنجس . فحكموا بأن القيء إذا كان ملأ الفم فصاعدا يكون نجسا، وأما إذا كان أقل منه يكون طاهرا، وهذا دور ظاهر .

يقول أولا : إن البخاري قد سكت عن بيان حكم مس المرأة والذكر، فلا يقال: إنه يقول بأنه ينقض. ولا: إنه يقول بأنه لا ينقض . وقد صرح صاحب الفيض نفسه بأن الاستدلال بالمسكوت في غاية الضعف .

ثانيا : إن تصريح البخاري في التفسير بأن المراد بالملامسة في الآية الجماع - على تقدير تسليمه- لا يدل على أن البخاري لا يوجب الوضوء من لمس المرأة ومس الذكر فضلا أن يدل على أن يكون اختياره لذلك التفسير علة لنفيه إيجاب الوضوء من لمس المرأة ومس الذكر .

ثالثا : إن كل أحد من أهل العلم يعلم أن الريح التى تخرج من الأنف والفم لا تنقض الوضوء والريح التي تخرج من الدبر تنقض الوضوء مع أن هذه الريح أيضا طاهرة، وإلا كان غسل الدبر واجبا .

هذا ولم يثبت بالكتاب ولا بالسنة الثابتة عن النبي ﷺ أن الدم الخارج من غير السبيلين ينقض الوضوء، بل قد ثبت بالسنة التقريرية أن الدم الخارج من غيرالسبيلين لا ينقض الوضوء .

فلما كان الخارج من السبيلين ناقضا ولو كان طاهرا كالريح، والخارج من غير السبيلين غير ناقض ولو كان نجسا كالدم على القول بنجاسته وإن لم يصح ذلك في غير الخارج من السبيلين علم أن في الشرع للخروج من السبيلين مدخلا ما في أن

يكون الخارج منهما ناقضا .

وقد تبين مما ذكرنا أن مؤثرية الخروج من السبيلين ثابتة، وأما مؤثرية خروج النجاسة ولو من غير السبيلين فليس لها حجة في الكتاب ولا في السنة الثابتة عن رسول الله ﷺ، فقوله: فوجدنا المعنى المؤثر فيه خروج النجاسة الخ ادعاء مجرد .

(فائدة) - إن فرق الحنفية بين الخروج والبدو ليس له دليل في الكتاب ولا فى السنة النبوية.

(فائدة)- قال صاحب الكنز: وينقضه خروج نجس منه . وقال أيضا: وبول ما يؤكل لحمه نجس لا ما لم يكن حدثا . اهـ وقال صاحب الهداية: ثم ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا يروى ذلك عن أبى يوسف وهو الصحيح لأنه ليس بنجس حكما حيث لم ينتقض به الطهارة . اهـ

وأمثال هذه العبارات للقوم التي قال فيها شيخنا: وهذا دور ظاهر ؟

٨٧٦ - **قال**: وبالجملة حمل الشافعي - رحمه الله تعالى - الملامسة على مس المرأة فكان المس عنده ناقضا بالنص، وألحق به مس الذكر من الحديث . ونحن جعلنا الخارج من السبيلين ناقضا بالنص، وألحقنا به الخارج من غير السبيلين بالحديث الخ (١/ ٢٧٨).

يقول أولا: إن كلام صاحب الفيض هذا ينبىء بأن وظيفة الحديث هي الإلحاق وليس هو نصا على حياله، وهذا خطأ من القول والاعتقاد فإن الحديث مستقل بالتشريع ونص على حياله .

والعجب من غفلته أنه يعزو هذا للشافعي ويقول: فكان المس عنده الخ والشافعي منه براء فإن مس الذكر عنده ناقض بالنص أيضا لا بالإلحاق، والأحاديث عنده نصوص مستقلة وشارحة، ومن الشاهد لهذا كتاباه الأم والرسالة .

ثانيا: إن قاعدة الحنفية التي ردوا بها كثيرا من الأحاديث الصحيحة أن الزيادة

على الكتاب بخبر الواحد لا تجوز، فهم أنفسهم يخالفون تلك القاعدة حين يقولون: ونحن جلعنا الخارج من السبيلين ناقضا بالنص، وألحقنا به الخارج من غير السبيلين بالحديث. مع أن الحديث الذي يحكم بأن النجس الخارج من غير السبيلين ينقض الوضوء لم يثبت عن النبي ﷺ، فلم يبق إلحاقهم المذكور إلا بالرأي المحض والهوى البحت، وإذا لم تجز الزيادة بالخبر لم تجز بالرأي والهوى من باب الأولى.

ثالثا: قوله: غير أن الثاني أخف عندي بالنسبة إلى النوع الأول. فيه أنا نسأل ماذا أراد بالأخف بالنسبة الخ؟ إن أراد أن الثاني لاينقض فلا يثبت الإلحاق، وإن أراد أنه ينقض لكنه أخف الخ فلا يكون أخف في أمر يرجع إلى نقض الوضوء، وهو المقصود ههنا، فلا معتبر فيما نحن فيه هنا بما لا يرجع إلى النقض وعدمه.

رابعا: قوله: ومذهب الحنفية قوي إن شاء الله تعالى دراية ورواية. فيه أن مذهبهم في هذا الباب ضعيف جدا دراية ورواية كما رأيت، وسترى إن شاء الله تعالى ومما يدل على ضعفه قوله: إن شاء الله تعالى. ولا سيما على قول من يزعم أن الاستثناء في الإيمان يؤدي إلى الكفر أولا يصح.

٨٧٧ - **قال**: ويشهد له ما أخرج الترمذي من حديث نقض الوضوء من القيء وسكت عليه وصححه ابن مندة الأصبهاني الخ (١/ ٢٧٨).

يقول أولا: إن لفظ حديث الترمذي: أن رسول الله ﷺ قاء فتوضأ. وليس في الحديث لفظ واحد يدل على أن رسول الله ﷺ كان متوضئا حين قاء، ولا على أن وضوءه ﷺ - على تقدير تسليم الوضوء - كان انتقض بالقيء وإن جعل الفاء للسببية لأن الفعل لا يدل على أنه فعله لأنه كان واجبا عليه، ولا سيما لأجل القيء، والقاعدة القائلة بأن الفعل لا يدل على الوجوب مسلمة عند الحنفية أيضا. فتسمية صاحب الفيض هذا الحديث بحديث نقض الوضوء من القيء ليست بصواب.

ثانيا : اعلم أن حديث أبي الدرداء هذا قد ورد بلفظ : أن رسول الله ﷺ قاء فأفطر . قال الحافظ في التلخيص : أحمد وأصحاب السنن الثلاثة وابن الجارود وابن حبان، والدارقطني، والبيهقي، والطبراني، وابن مندة، والحاكم من حديث معدان بن أبي طلحة عن أبي الدرداء أن رسول الله ﷺ قاء فأفطر . قال معدان : فلقيت ثوبان فى مسجد دمشق فقلت له : إن أبا الدرداء أخبرني - فذكره - فقال : صدق أنا صببت عليه وضوءه . قال ابن مندة : إسناده صحيح متصل، وتركه الشيخان للاختلاف في إسناده . اهـ

فكلام الحافظ هذا يرشدنا إلى أن حكم ابن مندة يتعلق بلفظ : قاء فأفطر . الحديث، وأن حكمه أن إسناده صحيح متصل . لكن صاحب الفيض غفل عن هذين الأمرين أو غالط مغالطة ما حيث قال في شأن الحديث بلفظ : قاء فتوضأ : وصححه ابن مندة الأصبهاني.

ثالثا : إن مطلق القيء ليس بناقض عند الحنفية قال القدوري في بيان المعاني الناقضة للوضوء : والقيء إذا كان ملأ الفم . وقال صاحب الهداية : والقيء ملأ الفم . اهـ وليس في حديث أبي الدرداء هذا ما يدل على قيد ملأ الفم، ولا عموم فى الفعل .

فحديث أبي الدرداء ليس بدليل لمذهب الحنفية في مسألة القيء :

أما أولا فلأنه مضطرب الإسناد والمتن على رأي رجال من المحدثين .

وأما ثانيا فلأنه حكاية فعل من أفعال النبي ﷺ، والفعل لا يدل على الوجوب، وهذا الوجه هو المختار عندي لأن الحديث صحيح بكلا اللفظين كما صرح به الألباني في الارواء .

وأما ثالثا فلأن الحديث ليس فيه قيد ملأ الفم الذي قالت به الحنفية .

٨٧٨ - **قال** مفرعا على ما ذكره قبل : فعلم أن مذهب الحنفية هو ما اختاره أكثر

أصحابه ﷺ، ولا حاجة لنا بعد ذلك إلى تجشم استدلال . اهـ (١/ ٢٧٨)

يقول أولا : إن مبنى كلامه هذا قول الترمذي : وقد رأى غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم من التابعين الوضوء من القيء والرعاف الخ ، وقول الخطابي : قال أكثر الفقهاء : سيلان الدم من غير السبيلين ينقض الوضوء الخ وقد نقلهما قبل .

وأنت تعلم أن قولي الترمذي والخطابي هذين لا يدلان على أن ما فيهما هو قول أكثر الصحابة ، ولفظ غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ الخ ولفظ أكثر الفقهاء ليسا نصين في أكثرية الصحابة - رضى الله عنهم أجمعين - ولا ظاهرين فيها .

ثانيا : إن ما فيهما ليس مذهبا للحنفية لأن مذهبهم ما قاله صاحب الفيض نفسه قبل : أن الخارج النجس ناقض مطلقا . وليس في كلام الترمذي والخطابي إلا القيء والرعاف وسيلان الدم .

ثالثا : إن القيء وسيلان الدم مطلقان في كلامهما ومقيدان في مذهب الحنفية الأول بملأ الفم ، والثاني بسيلانه إلى موضع يلحقه حكم التطهير كما في القدوري والهداية وغيرهما من كتب الحنفية .

رابعا : إن قول الأكثر ولو كانوا صحابة - رضي الله عنهم - ليس بحجة عند الحنفية أيضا فإنهم قد حصروا أدلة الشرع في الأربعة كتاب الله سبحانه وتعالى وسنة رسول الله ﷺ، والإجماع والقياس ، وقد صرحت الحنفية أن الترجيح بكثرة الأدلة لا يصح ، فكيف بكثرة القائلين ولو كانوا صحابة - رضي الله عنهم -

فقوله : ولا حاجة لنا بعد ذلك إلى تجشم استدلال . خطأ محض لأن الحاجة إلى الاستدلال بعد قول أكثر الصحابة - على تقدير التسليم فيما نحن بصدده الآن- باقية كيف وقد نبذت الحنفية أنفسهم قول أكثر الصحابة - رضى الله عنهم - في

مواضع وراءهم ظهريا، فمنها كمية الوتر وحكمه، وتحريم كل مسكر، والنكاح بغير ولي .

(تنبيه)

ليس لنجاسة الدم والقيح والصديد الخارجة من غير السبيلين والقيء دليل بيد الحنفية ومن وافقهم لا من الكتاب، ولا من السنة الثابتة عن رسول الله ﷺ .

٨٧٩ - **قال** : إن لنا ما أخرجه الحافظ الزيلعي من (كامل ابن عدي) الوضوء من كل دم سائل إلا أن في النسخة سهوا من الكاتب، فكتب محمد بن سليمان وهو غير معروف وبعد التصحيح هو عمر بن سليمان، وقد حررته في محله، وفيه أحمد بن الفرج، وقد أخرج عنه أبو عوانة في صحيحه، فصار الحديث قويا . اهـ (١/ ٢٧٨).

أقول: ولا يلزم من إخراجه عنه كونه ثقة عنده إلا إذا ثبت أنه روى الحديث عنه للاستدلال دون الاستشهاد و التقوية .

يقول : قال الشيخ الألباني في الجزء الأول من سلسلته في الأحاديث الضعيفة والموضوعة حديث رقم ٤٧٠ : والحديث رواه ابن عدي في ترجمة أحمد بن الفرج عن بقية ثنا شعبة بسنده عن زيد بن ثابت مرفوعا .

قال الزيلعي : قال ابن عدي : هذا حديث لا نعرفه إلا من حديث أحمد هذا، وهو ممن لا يحتج بحديثه لكنه يكتب فإن الناس مع ضعفه قد احتملوا حديثه . انتهى

وقال ابن أبي حاتم فى كتاب العلل : أحمد بن الفرج كتبنا عنه، ومحله عندنا الصدق . اهـ

قلت - القائل هو الألباني - : أحمد بن الفرج هذا حمصي، ويلقب بالجماري وقد ضعفه جدا محمد بن عوف وهو حمصي أيضا، فهو أدرى به من غيره، فقال

فيه : كذاب وليس عنده في حديث بقية أصل هو فيها أكذب خلق الله إنما هي أحاديث وقعت له في ظهر قرطاس كتاب صاحب حديث في أولها مكتوب : حدثنا يزيد بن عبد ربه قال : حدثنا بقية . . . . . .) ثم اتهمه بشرب الخمر فى كلام له رواه الخطيب (٤/ ٣٤١) قال فى آخره : فأشهد عليه بالله أنه كذاب . وكذلك كذبه غيره من العارفين به ، فسقط حديثه جملة ، ولم يجز أن يستشهد به فكيف يحتج به ؟

ثم رجعت إلى ابن عدي في الكامل ، فرأيته يقول (ق٤٤/ ١) بعد أن ساق الحديث : ولبقية عن شعبة كتاب ، وفيه غرائب ، وتلك الغرائب ينفرد بها بقية عنه وهى محتملة ، وهذا عن شعبة باطل . اهـ

والحق أنه لا يصح حديث في إيجاب الوضوء من خروج الدم ، والأصل البراءة كما قرره الشوكاني وغيره ، ولهذا كان مذهب أهل الحجاز أن ليس فى الدم وضوء ، وهو مذهب الفقهاء السبعة من أهل المدينة ، وسلفهم في ذلك بعض الصحابة ، فروى ابن أبى شيبة في المصنف (١/ ٩٢) بسند صحيح أن ابن عمر عصر بثرة فى وجهه فخرج شيء من دم فحكه بين إصبعيه ، ثم صلى ولم يتوضأ ، ثم روى عن أبي هريرة ، وقد صح عن عبدالله بن أوفى - رضي الله عنه - أنه بزق دما في صلاته ثم مضى (راجع صحيح البخاري مع فتح الباري ١/ ٢٢٢- ٢٢٤) . انتهى كلام الشيخ الألباني - حفظه الله تعالى وعافاه -

وقال الدارقطني (١/ ١٥٧) : حدثنا محمد بن إسماعيل الفارسي نا موسى بن عيسى بن المنذر نا أبي نا بقية عن يزيد بن خالد عن يزيد بن محمد عن عمر بن عبدالعزيز قال : قال تميم الداري : قال رسول الله ﷺ : «الوضوء من كل دم سائل» . عمر بن عبدالعزيز لم يسمع من تميم الداري ولا رآه ، ويزيد بن خالد ويزيد بن محمد مجهولان . اهـ

وزاد الألباني في المصدر السابق علة أخرى وهي عنعنة بقية المدلس ، فلحديث

تميم الداري هذا علل ثلاث :

الأولى : الانقطاع بين عمر بن عبدالعزيز وتميم الداري .

الثانية : جهالة يزيدين المذكورين .

الثالثة : عنعنة بقية الذي كان يدلس تدليس التسوية ، ولا يحتج بحديث المسوي حتى يصرح بما يدل على السماع نصا في موضعين ، وقد عنعن بقية فى ذينك الموضعين .

وأخرج الدارقطني عن أبي هريرة مرفوعا بسندين مدارهما على محمد بن الفضل بن عطية : «ليس في القطرة والقطرتين من الدم وضوء» . الحديث ، وقال : محمد بن الفضل بن عطية ضعيف . اهـ

وقال الحافظ في التقريب : كذبوه . اهـ

وقال الذهبي في الميزان : قال أحمد : حديثه حديث أهل الكذب . وقال يحيى : لا يكتب حديثه . وقال غير واحد : متروك . . . . وقال البخاري : سكتوا عنه سكن بخارى رماه ابن أبي شيبة بالكذب . وقال الفلاس : كذاب .

وقال الذهبي بعد أن ذكر شيئا من مناكيره : ومناكير هذا الرجل كثيرة لأنه صاحب حديث . اهـ هكذا وقعت هذه العبارة في النسخة التي بيدي ، والسياق يقتضي خلافها ، فتدبر .

ثم قد نشأ في بلادنا من لا خبرة لهم بالفن يدعون أن لفظ : سكتوا عنه . من ألفاظ التوثيق ، والأمر ليس كذلك فقد قال الذهبي في مقدمة ميزانه : وأردى عبارات الجرح دجال كذاب ، أو وضاع يضع الحديث ، ثم متهم بالكذب ومتفق على تركه ، ثم متروك ليس بثقة وسكتوا عنه وذاهب الحديث وفيه نظر وهالك وساقط الخ .

٨٨٠ - **قال** : وكذلك حديث آخر في البناء رواه ابن ماجه والدارقطني «من

أصابه قيء أو رعاف أو مذي فلينصرف وليتوضأ ثم ليبن على صلاته» الخ، والأصح عندي أنه مرسل وإن تعقب عليه المارديني ومال إلى رفعه، وفي التخريج للزيلعي أنه صحيح الخ (١/ ٢٧٨).

يقول أولا: إن لفظ الحديث الذي ساقه صاحب الفيض هنا يدل على أنه حكى هنا لفظ ابن ماجه فإن لفظه: من أصابه قيء أو رعاف أو قلس أو مذي فلينصرف فليتوضأ، ثم ليبن على صلاته وهو في ذلك لا يتكلم. لكن صاحب الفيض حذف منه لفظ: أو قلس. وقد ساق الدارقطني هذا الحديث بأسانيد وألفاظ كلها مشتملة على القلس. نعم لم يذكر في بعضها الرعاف، وفي بعضها القيء، وفي بعضها المذي. وإنما حذف صاحب الفيض القلس من سياق الحديث - إن لم يكن سها - لغرض من الأغراض، وقد قيل في المثل السائر: لأمر ما جدع قصير أنفه.

ثانيا: إن مدار حديث البناء هذا على إسماعيل بن عياش عن ابن جريج قال الزيلعي في نصب الراية: قال الدارقطني: الحفاظ من أصحاب ابن جريج يروونه عن ابن جريج عن أبيه عن النبي ﷺ مرسلا. انتهى

ورواه ابن عدى في الكامل في ترجمة إسماعيل بن عياش، ثم قال: هكذا - عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن عائشة - رواه ابن عياش مرة، ومرة قال: عن ابن جريج عن أبيه عن عائشة. وكلاهما غير محفوظ. قال: وبالجملة فإسماعيل ابن عياش ممن يكتب حديثه ويحتج به في حديث الشاميين فقط، وأما حديثه فى الحجازيين فلا يخلو عن ضعف إما موقوف فيرفعه، أو مقطوع فيوصله، أو مرسل فيسنده أو نحو ذلك. انتهى

قال الحازمى في كتاب الناسخ والمنسوخ: وإنما وثق إسماعيل بن عياش في الشاميين دون غيرهم لأنه كان شاميا، ولكل أهل بلد اصطلاح في كيفية الأخذ من التشدد والتساهل وغير ذلك والشخص أعرف باصطلاح أهل بلده، فكذلك يوجد

في أحاديثه عن الغرباء من النكارة، فما وجدوه من الشاميين احتجوا به، وما كان من الحجازيين والكوفيين وغيرهم تركوه . انتهى

ورواه البيهقي في سننه من جهة ابن عدي، وحكى كلامه المذكور ثم أسند البيهقي إلى أحمد بن حنبل أنه قال: حديث ابن عياش عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن عائشة أن النبي ﷺ قال: «من قاء أو رعف» . الحديث إنما رواه ابن جريج عن أبيه، ولم يسنده ليس فيه ذكر عائشة، وإسماعيل بن عياش ما رواه عن الشاميين فصحيح، وما رواه عن أهل الحجاز فليس بصحيح . انتهى كلام أحمد .

ثم أخرجه البيهقي من جهة الدارقطني بسنده عن عبدالرزاق عن ابن جريج عن أبيه عن النبي ﷺ مرسلا، وقال: هذا هو الصحيح عن ابن جريج وكذلك رواه محمد بن عبدالله الأنصاري، وأبو عاصم النبيل، وعبدالوهاب بن عطاء وغيرهم كما رواه عبدالرزاق، ورواه إسماعيل بن عياش مرة هكذا مرسلا كما رواه غيره، ثم أسند إلى الشافعي قال: ليست هذه الرواية ثابتة عن النبي ﷺ وإن صحت فيحمل على غسل الدم، لا على وضوء الصلاة . انتهى

وهذا الحمل غير صحيح إذ لوحمل الوضوء فى هذا الحديث على غسل الدم فقط لبطلت الصلاة التى هو فيها بالانصراف، ثم بالغسل، ولما جاز له أن يبني على صلاته، بل يستقبل الصلاة، وإسماعيل بن عياش فقد وثقه ابن معين، وزاد فى الإسناد عن عائشة، والزيادة من الثقة مقبولة، والمرسل عند أصحابنا حجة . انتهى كلام الزيلعى - رحمه الله -

وقال المارديني بعد حكايته عن السنن للدارقطني رواية محمد بن المبارك ومحمد بن الصباح اللذين جمعا بين إسنادي ابن عياش المرسل والموصول: وممن رواه بالإسنادين جميعا عن ابن عياش الربيع بن نافع وداود بن رشيد، فهذه الروايات التي جمع فيها ابن عياش بين الإسنادين أعني المرسل والمسند فى حالة

واحدة مما يبعد الخطأ عليه، فإنه لو رفع ما وقفه الناس ربما تطرق الوهم إليه، فأما إذا وافق الناس على المرسل، وزاد عليهم المسند فهو يشعر بتحفظ وتثبت، وإسماعيل وثقه ابن معين وغيره، وقال يعقوب بن سفيان: ثقة عدل. وقال يزيد بن هارون: ما رأيت أحفظ منه . انتهى كلام المارديني - رحمه الله تعالى -

وفي كلام الزيلعي والمارديني نظر من وجوه:

الأول : أن ابن عياش قد اضطرب في الإسناد الموصول، فمرة قال: عن ابن جريج عن أبيه عن عائشة. ومرة قال: عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن عائشة. ومرة قال: عن عباد بن كثير وعطاء بن عجلان عن ابن أبي مليكة عن عائشة. وهذه الطريق الثالثة قد رواها الدارقطني من طريق الربيع بن نافع عن إسماعيل بن عياش الخ .

وكذلك اضطرب في متن الموصول، فتارة ذكر فيه أربعة أشياء القيء، والرعاف، والقلس، والمذي، وتارة أخرى ذكر فيه ثلاثة منها، وتارة ثالثة اكتفى فيه بذكر اثنين منها، وتارة رابعة اقتصر فيه على واحد منها، ثم قد يقول فيه لفظ: ما لم يتكلم، وقد لا يقوله .

فاضطراب ابن عياش هذا الاضطراب في الإسناد الموصول ومتنه يدل دلالة واضحة على أنه لم يتحفظ ولم يتثبت، بل قد وهم في وصل المرسل، ويزيد ما ذهبنا إليه قوة أن ابن عياش قد أرسله ولم يصله في بعض الأحيان .

الثاني : أن الروايات الأربع التى فيها بيان الإسنادين المرسل والموصول ليس في واحدة منها لفظة واحدة تدل على جمع ابن عياش بين المرسل والمسند في حالة واحدة. على أن ذلك الجمع - في صورة تقدير التسليم - لا يبعد الخطأ عليه، بل يقربه لأن الرجل مخلط فى غير أهل الشام، وهذه الروايات ذكرها عن غير أهل الشام .

الثالث : أن وصل ابن عياش للحديث عن ابن جريج ليس من باب زيادة الثقة لأن ابن عياش ضعيف فى غير الشاميين، وقد نقل الزيلعي نفسه قول الحازمي : وإنما وثق إسماعيل بن عياش في الشاميين دون غيرهم الخ

قال الذهبي في الميزان : قال الفسوي - وهو يعقوب بن سفيان - : تكلم قوم في إسماعيل، وهو ثقة عدل أعلم الناس بحديث الشام أكثر ما تكلموا فيه قالوا : يغرب عن ثقات الحجازيين . اهـ

فنقل المارديني قول يعقوب : ثقة عدل . ولم يلتفت إلى قوله : أعلم الناس بحديث الشام أكثر ما تكلموا فيه الخ وتغريبه هذا نوع من الكلام فيه، وليس من التغريب الذي لا يكون كلاما في الراوي .

وفي الميزان للذهبي : وروى ابن أبي خيثمة عن ابن معين : ليس به بأس في أهل الشام، وقال مضرس بن محمد الأسدي : سألت يحيى بن معين عن إسماعيل بن عياش فقال : عن الشاميين حديثه صحيح، وإذا حدث عن العراقيين والمدنيين خلط ما شئت . اهـ

فقد صرف الزيلعي والمارديني نظرهما عن قول ابن معين هذا المفصل . وأما قولهما : وثقه ابن معين . نظرا إلى قوله المجمل : ثقة . أو قوله : في حديثه عن أهل الشام . فمن صنائعهما التي لا تنبغي لأهل العلم والإنصاف، ولا تزينهم لأن ابن معين وثقه في أهل الشام دون غيرهم كما يرشدنا إليه قوله المفصل الذي هو قاض على قوله المجمل .

وإنما صوب الأئمة المرسل ههنا لرواية غير ابن عياش من الثقات الآخرين له عن ابن جريج عن أبيه عن رسول الله ﷺ الخ.

فالحديث الذي يرويه ابن عياش عن غير الشاميين مرسلا كان أو مسندا ضعيف عند أئمة هذا الشأن كأحمد بن حنبل والبخاري والترمذي وغيرهم، ولم يخالفهم

في هذا واحد منهم فيما أعلم .

الرابع : أن قول المارديني . فإنه لو رفع ما وقفه الناس الخ ليس بذاك لأن ابن عياش هنا قد أسند ما أرسله هو والناس ، ولا اختلاف هنا بين ابن عياش وأصحابه الرواة عن ابن جريج في الرفع .

الخامس : أن البيهقي قال : أخبرناه أبوبكر بن الحارث الفقيه نا أبو الحسن علي بن عمر الحافظ نا أبوبكر النيسابوري نا محمد بن يحيى وإبراهيم بن هانئ قالا : ثنا أبو عاصم قال : وحدثنا أبوبكر النيسابوري ثنا محمد بن يزيد بن طيفور وإبراهيم بن مرزوق قالا : ثنا محمد بن عبد الله الأنصاري قال : وحدثنا أبوبكر النيسابوري ثنا أبو الأزهر والحسن بن يحيى قالا : نا عبد الرزاق كلهم عن ابن جريج عن أبيه قال : قال رسول الله ﷺ : «إذا قاء أحدكم أو قلس أو وجد مذيا وهو في الصلاة فلينصرف ، فليتوضأ وليرجع فليبن على صلاته ما لم يتكلم» .

قال أبو الحسن : قال أبوبكر : سمعت محمد بن يحيى يقول : هذا هو الصحيح عن ابن جريج وهو مرسل . وأما حديث ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن عائشة الذي يرويه إسماعيل بن عياش فليس بشيء . انتهى كلام البيهقي .

وهو نص صريح في أن البيهقي أخرجه من جهة الدارقطني بسنده عن أبي عاصم النبيل ، ومحمد بن عبد الله الأنصاري ، وعبد الرزاق كلهم عن ابن جريج عن أبيه عن النبي ﷺ مرسلا لكن الزيلعي ينقل كلام البيهقي هذا حاذفا منه قول محمد بن يحيى في المسند : فليس بشيء . بقوله : ثم أخرجه البيهقي من جهة الدارقطني بسنده عن عبد الرزاق عن ابن جريج عن أبيه عن النبي ﷺ مرسلا الخ . فانظر ما بينهما من التفاوت والتخالف .

السادس : أنا قد بينا أن زيادة إسماعيل عن ابن جريج للوصل ليست من باب زيادة الثقة لأن ابن جريج من أهل الحجاز ، وإسماعيل ضعيف فيهم ، وإنما وثق في أهل الشام خاصة ، فقول الزيلعي : وزيادة الثقة مقبولة . لا يجدي ههنا .

سلمنا - على سبيل التقدير والتنزل - أن هذه الزيادة من قبيل زيادة الثقة لكن نقول: إن زيادة الثقة لا تقبل مطلقا كما تقرر في موضعه، بل لقبولها شرطان: الأول: أن لا تكون وهما، والثاني: أن لا تكون منافية لما رواه الأوثق.

وقد انتفى هنا الشرط الأول لما قدمنا من أن إسماعيل قد وهم في زيادة الوصل، وإنما الصواب هنا الإرسال.

هب - على سبيل التقدير والتنزل - أنه لم يهم لكن نقول: قد انتفى هنا الشرط الثاني لأن الوصل الذي زاده إسماعيل مناف للإرسال الذي أثبته أصحابه أبو عاصم النبيل، ومحمد بن عبد الله الأنصاري، وعبد الرزاق الصنعاني، وعبد الوهاب بن عطاء، وكل واحد من هؤلاء أوثق في ابن جريج من إسماعيل فيه إذا تفردوا فما ظنك إذا اجتمعوا.

والدليل على أن بين الوصل والإرسال منافاة قول الحافظ في شرح النخبة: فالراجح يقال له المحفوظ، ومقابله وهو المرجوح يقال له الشاذ مثال ذلك ما رواه الترمذي والنسائي وابن ماجه من طريق ابن عيينة عن عمرو بن دينار عن عوسجة عن ابن عباس أن رجلا توفي على عهد رسول الله ﷺ ولم يدع وارثا إلا مولى هو أعتقه. الحديث

وتابع ابن عيينة على وصله ابن جريج وغيره، وخالفهم حماد بن زيد، فرواه عن عمرو بن دينار عن عوسجة ولم يذكر ابن عباس. قال أبو حاتم: المحفوظ حديث ابن عيينة. انتهى كلامه، فحماد بن زيد من أهل العدالة والضبط، ومع ذلك رجح أبو حاتم رواية من هم أكثر عددا منه. اهـ

ولا يكون الإرسال منافيا للوصل إلا ويكون الوصل منافيا له لأن المفاعلة من الطرفين.

ومما يدل على أن اختلاف الثقات في الوصل والإرسال من مظان الترجيح

صنيع الإمام الترمذي في مواضع من جامعه:

فمنها أنه قال في باب كراهية ما يستنجى به: حدثنا هناد نا حفص بن غياث عن داود بن أبي هند عن الشعبي عن علقمة عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تستنجوا بالروث ولا بالعظام فإنه زاد إخوانكم من الجن».

ثم قال الترمذي: وقد روى هذا الحديث إسماعيل بن إبراهيم وغيره عن داود ابن أبي هند عن الشعبي عن علقمة عن عبد الله أنه كان مع النبي ﷺ ليلة الجن. الحديث بطوله، فقال الشعبي: إن رسول الله ﷺ قال: «لا تستنجوا بالروث ولا بالعظام فإنه زاد إخوانكم من الجن». وكأن رواية إسماعيل أصح من رواية حفص بن غياث. اهـ

فقد رجح الترمذي هنا المرسل - حديث إسماعيل بن علية وغيره - على المسند - حديث حفص بن غياث - وذلك لأن من أرسله أوثق وأكثر.

ومنها أنه قال في باب ما جاء أنه يصلي الصلوات بوضوء واحد: وروى سفيان الثوري هذا الحديث أيضا عن محارب بن دثار عن سليمان بن بريدة أن النبي ﷺ كان يتوضأ لكل صلاة.

ورواه وكيع عن سفيان عن محارب عن سليمان بن بريدة عن أبيه، ورواه عبد الرحمن بن مهدي وغيره عن سفيان عن محارب بن دثار عن سليمان بن بريدة عن النبي ﷺ مرسلا، وهذا أصح من حديث وكيع. اهـ

فهنا أيضا قد رجح الترمذي المرسل على الموصول.

(تنبيهان)

الأول: أني قد رجحت في بعض الرسائل قول الجمهور: إنه إذا اختلف الثقات في الوصل والإرسال فالحكم للوصل. والآن قد ظهرلي أن الصواب أن لا يحكم في ذلك حكما كليا، بل يقضى بترجيح الوصل تارة، وبترجيح الإرسال تارة

أخرى، وذلك نظرا إلى وجوه الترجيح المعتمدة.

الثاني: أن هذا الوجه السادس إنما ذكرناه مشيا على سبيل التقدير والتنزل، وإلا فزيادة إسماعيل بن عياش للوصل هذه ليست عندنا من باب زيادة الثقات لأن إسماعيل هذا ضعيف في غير الشاميين، وابن جريج الذي يرويها عنه إسماعيل من غير الشاميين لأنه حجازي، فزيادة إسماعيل هذه منكرة لأن زائدها إسماعيل ضعيف في ابن جريج وقد خالف الثقات.

السابع: أن قول الزيلعي: والمرسل عند أصحابنا حجة. فيه أن المرسل الذي يكون حجة عند الكوفيين هو الذي يكون راويه معروفا من عادته أنه لا يرسل إلا عن ثقة، وأما الذي عرف من عادته أن يرسل عن الضعفاء، أو عنهم وعن الثقات أو لم تعرف عادته أصلا فلا يكون مرسله حجة بالاتفاق.

قال الحافظ في شرح النخبة: فإن عرف من عادة التابعي أنه لا يرسل إلا عن ثقة فذهب جمهور المحدثين إلى التوقف لبقاء الاحتمال، وهو أحد قولي أحمد، وثانيهما وهو قول المالكيين والكوفيين يقبل مطلقا، وقال الشافعي: يقبل إن اعتضد بمجيئه من وجه آخر يباين الطريق الأولى مسندا كان أو مرسلا ليترجح احتمال كون المحذوف ثقة في نفس الأمر، ونقل أبوبكر الرازي من الحنفية وأبو الوليد الباجي من المالكية أن الراوي إذا كان يرسل عن الثقات وغيرهم لا يقبل مرسله اتفاقا. انتهى كلام الحافظ.

فمرسل عبد العزيز والد عبد الملك بن جريج لا يكون حجة عند الكوفيين أيضا ما لم يعرف من عادة عبد العزيز أنه لا يرسل إلا عن ثقة، ولم يثبت ذلك بعد، فهذا المرسل ليس بحجة عند أصحاب الزيلعي أيضا.

ثم ابن جريج مدلس تدليسا أقبح، وقد رواه عن أبيه بالعنعنة، فإطلاق قول الزيلعي: والمرسل عند أصحابنا حجة. ممنوع، ولو سلم ما أجدى هنا لأنه فرع

ثبوت المرسل، ولم يثبت ههنا لعنعنة ابن جريج المدلس.

هذا ما قصدناه هنا من نقد كلام الماردينى والزيلعي لأنه كان مفيدا ونافعا في نقد كلام صاحب الفيض كما قد عرفت، وستعرف إن شاء الله تعالى، فلنرجع إلى تعقب كلام صاحب الفيض، وقد قدمنا فيه قولين اثنين، فنقول:

ثالثا: إن قوله: والأصح عندي أنه مرسل، وإن تعقب عليه الماردينى، ومال إلى رفعه. أن فيه أن الاختلاف هنا في الوصل والإرسال، لا في الرفع والوقف لأن المرسل والموصول كلاهما هنا مرفوع، ومقابل المرسل هو الموصول، ومقابل المرفوع هو الموقوف أو المقطوع، فوضع المقابلة بين الإرسال والرفع ليس بذاك، ولا سيما بعد نضج علم المصطلح وينعه، ومثل هذه الغفلة قد صدر من الماردينى أيضا كما نبهنا عليه قبل.

رابعا: إن قوله: وفي التخريج للزيلعي أنه صحيح، ولعله سهو من الكاتب لأن نسخته مملوءة من الأغلاط الخ فيه أن جعل قول الزيلعي: صحيح. سهوا من الكاتب سهو وغير صحيح، بل هو خطأ واضح صريح فإن سياق كلام الزيلعي يدل أن قوله: صحيح. ليس سهوا من الكاتب، فإنه قال: الحديث الثامن عشر روي عن النبي ﷺ أنه قال: «من قاء أو رعف في صلاته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلاته ما لم يتكلم». قلت: روي من حديث عائشة، ومن حديث الخدري، فحديث عائشة صحيح. اهـ

فهذا السياق يشعر بأن حديث عائشة صحيح عند الزيلعي دون حديث الخدري، وإلا لم يبق لتخصيصه لحديث عائشة بهذا الحكم معنى، ومما يدل على أن الزيلعي يقول بصحة حديث عائشة قوله بعد: وإسماعيل بن عياش فقد وثقه ابن معين وزاد في الإسناد عن عائشة، والزيادة من الثقة مقبولة. اهـ فالناسخ والكاتب لم يسه لما نسخ وكتب: فحديث عائشة صحيح. ولكن الذي عزا إليه السهو قد سها

حين عزا إليه ذلك ونسب .

وقول صاحب الفيض : لعله سهو الخ يرشدك إلى أنه ليس على يقين في حكمه بالسهو ، والعجب أنه مع هذا الشك والترجي يجزم ويقول بعد : فكان في الأصل غير صحيح الخ والحال أنه لم يعاين الأصل أصلا ، بل لم يتأمل هذا الفرع تأملا .

(تنبيه لمن هو غير نبيه)

ولقد أنصف صاحب الفيض حيث رد حكم الزيلعي والمارديني بصحة الموصول من حديث عائشة بقوله : والأصح عندي أنه مرسل الخ وقد أطنبنا قبل في رد حكمهما بصحة المسند، بل المرسل أيضا ، وأسخفنا ما قد تشبثا به من الأدلة في زعمهما ، فحديث ابن جريج في البناء والقيء والرعاف ضعيف مطلقا سواء أكان مرسلا أم مسندا .

خامسا: إن استدلاله لقوله : ولعله سهو الخ بقوله : لأن نسخته مملوءة الخ خطأ إذ ليس معنى امتلاء النسخة بالأغلاط أن كل لفظ منها أو أكثر ألفاظها كتب غلطا وخطأ .

سادسا: إن تعليله لقوله : فكان في الأصل الخ بقوله : لأن الأصح هو الإرسال . ضعيف جدا لأن أصحية الإرسال عند صاحب الفيض لا تستدعي أصحيته عند الزيلعي ، وعلى تقدير التسليم لا تستلزم ضعف الوصل عند الزيلعي بل ولا عند القائل بأصحية الإرسال أيضا .

سابعا: إن قوله : والمرسل حجة عند الأكثر . فيه ما في قول الزيلعي : والمرسل عند أصحابنا حجة . من أن المرسل ههنا لم يثبت بوصف الإرسال أيضا ، وعلى تقدير ثبوته وفرضه نقول : إن مرسل التابعي الذي لم يعرف من عادته أنه لا يرسل إلا عن الثقات لا يقبل اتفاقا ، والتابعي الذي أرسل هذا الحديث هو عبدالعزيز بن

جريج، ولم يعرف من عادته أنه لا يرسل إلا عن ثقة، فلا يكون هذا المرسل حجة عند الأكثر ولا عند الأقل.

ثامنا: إن قوله: سيما إذا التحق به فتاوى الصحابة. فيه أن فتاوى الصحابة ههنا موجودة في حق الفريقين، والحجة إنما هي في الإجماع على قول ولا حجة في فتاواهم عند اختلافهم بالاتفاق، وقد قال قبل: مذهب الحنفية ما اختاره أكثر أصحابه ﷺ. اهـ وعلى تقدير الأكثرية وفرضها أيضا ثبت الاختلاف فيما بينهم.

ثم إن عمل عامل، أو قول قائل صاحبا كان أو تابعا وفاق حديث أو خلافه مسندا كان الحديث أو مرسلا لا يقويه ولا يضعفه كما بين في علم المصطلح، فراجع لذلك كتاب علوم الحديث لابن الصلاح، والتقريب للنووي وشرحه التدريب للسيوطي، وغيرها من مصنفات الفن.

تاسعا: إن كثيرا من الحنفية لم يجعلوا مطلق القيء ناقضا، بل قيدوه بملأ الفم وبغير البلغم، ولا يوجد هذا التقييد في كلتا الروايتين لا في المسندة ولا في المرسلة.

بل اقترانه في الرواية بالمذي يؤكد الإطلاق، ولم يقل به كثير منهم، فخالفوا المسند والمرسل كليهما، فكيف يكون حديث البناء والقيء هذا حجة عندهم؟

٨٨١- **قال:** ثم الأظهر عندي: أن يراد من الملامسة المباشرة الفاحشة فيدخل فيها الجماع، بل لفظ الملامسة أصدق على الجماع والمباشرة مما قالوه، وحينئذ صارت الملامسة أيضا أصلا مستقلا، فإن الغسل بالجماع لا ينوط بالإنزال الخ (١/ ٢٧٨-٢٧٩).

يقول أولا: قال الآلوسي في تفسير آية النساء: وقال بعض المحققين: إن المتجه أن الملامسة حقيقة في تماس البدنين بشيء من أجزاءهما من غير تقييد باليد وعلى هذا فالجماع من أفراد مسمى الحقيقة، فيتناوله اللفظ حقيقة وإنما يكون مجازا لو اقتصر على إرادته باللفظ. انتهى كلامه.

فقول صاحب الفيض: أن يراد من الملامسة المباشرة الفاحشة الخ إن أراد به اللغة ففيه أن اللغة لا تخص الملامسة بالمباشرة الفاحشة كما يظهر من كلام بعض المحققين الذي نقلناه قبل، وغيره من المفسرين وأهل اللغة.

وإن أراد به الشرع ففيه أنه لم يأت بدليل من الكتاب ولا من السنة يدل على مرامه هذا.

وإن أراد به المذهب وقول أبي حنيفة وصاحبه أبي يوسف ففيه أن قولهما، أو قول غيرهما من المجتهدين أو المقلدين لا ينهض مخصصا، أو مقيدا أو مبدلا، أو مغيرا للكتاب، ولا سيما على مشرب من لا يجيز تخصيص الكتاب ولا تقييده بالسنة إذا كانت من أخبار الآحاد.

ومع ذلك لم يأت صاحب الفيض بنقل من أبي حنيفة وأبي يوسف أنهما قالا ما يدل على أن المراد بالملامسة في الآية المباشرة الفاحشة، وأما ذهابهما إلى نقض الوضوء بالمباشرة الفاحشة فلا يدل على أنهما قد أرادا بالملامسة في الآية المباشرة الفاحشة.

ثانيا: إنا نسأل ماذا أراد بالمباشرة الفاحشة؟ المباشرة الفاحشة العرفية الاصطلاحية عند أبي حنيفة وأبي يوسف وغيرهما أم غيرها؟

فإن أراد الأولى فقوله: فيدخل فيها الجماع. خطأ لأن الجماع لا يدخل في المباشرة الفاحشة المصطلحة عندهم لأن تلك المباشرة بأنواعها لا توجب عندهم إلا الوضوء بخلاف الجماع فإنه يوجب الغسل.

وإن أراد الثانية كان كلامه هذا مبنيا على إحداث اصطلاح جديد خلاف اصطلاح قديم.

ثم يناقض هذا ما قاله بعد من: لفظ الملامسة أصدق على الجماع والمباشرة الخ و: إن المباشرة الفاحشة ناقضة مطلقا الخ و: وعللوه أن المباشرة الفاحشة الخ و:

والراجح عندي مذهب الشيخين لأن نقض الوضوء من المباشرة الفاحشة الخ و: أردت من الملامسة الجماع والمباشرة الفاحشة الخ وحاكيا عن ابن الهمام: إن هذا الاعتبار الخ فإن المراد بالمباشرة الفاحشة في جميع هذه المواضع ما دون الجماع، وما لا يتناوله الجماع أصلا.

فإن قلت: ليس مراده أن الجماع يدخل في المباشرة الفاحشة حتى يرد ما أوردت، وإنما الضمير في قوله: فيدخل فيها الجماع. يرجع إلى الملامسة.

قلت: فحق العبارة حينئذ أن يقال: يراد بالملامسة المباشرة الفاحشة أيضا، فيدخل فيها الجماع والمباشرة الفاحشة كلاهما، بل لفظ الملامسة الخ، والأخصر الأوضح أن يقال: يراد بالملامسة المباشرة الفاحشة والجماع، بل لفظ الملامسة أصدق الخ.

ثالثا: إن قوله: وحينئذ صارت الملامسة أيضا أصلا مستقلا كالخروج من السبيلين فإن الغسل بالجماع لا ينوط بالإنزال الخ نص يصرح بأن إيجاب الجماع للغسل لأجل اللماس، لا لأجل الإنزال أو مظنة الإنزال، وقد اعترف أن المباشرة الفاحشة مرادة باللماس في الآية.

فيكون - على هذا - موجبها الغسل، لا الوضوء إلا أن يقوم دليل من الكتاب والسنة على التخصيص والاستثناء، ولم يقم. وأيضا يكون إيجاب المباشرة الفاحشة للغسل ثابتا بالكتاب، ولم يقل بواحد من اللازمين أحد من أهل العلم فيما أعلم حتى أن صاحب الفيض نفسه لم يقل بإيجاب المباشرة الفاحشة للغسل، ولا بثبوت إيجابها له بالكتاب.

ولك أن تقول: كما أن الملامسة صارت أصلا مستقلا عند صاحب الفيض لأجل أن الغسل بالجماع ليس منوطا بالإنزال كذلك ينبغي أن يكون النوم أصلا مستقلا عند صاحب الفيض لأجل أن الوضوء بالنوم ليس منوطا بخروج الريح أو

النجاسة، وليس الأمر في النوم كذلك عند صاحب الفيض، فأنى يكون كذلك في الملامسة، فالفرق بين اللماس والمنام بأن الأول أصل مستقل دون الثاني ليس بذاك.

رابعا: إن كلامه صريح في أنه أراد باللماس الجماع والمباشرة الفاحشة المرتبتين منه فقط، وأن الشافعية وغيرهم أرادوا به المباشرة مطلقا ما كانت بباطن الكف دون حائل.

هذا ولا دليل عند الفريقين إلا أن القول بأفواههما إلا أن الشافعية لا يرد عليهم اللازمان السابقان مع أن قولهم أدعم بالنظر إلى اللغة، فكيف يكون ما ذهب إليه صاحب الفيض هنا أظهر، وما ذهبوا إليه أبطن أو أبطل؟

خامسا: قوله: فالجماع من أعلى مراتبه والمباشرة من أدناه. فيه أن المراد بالمباشرة هنا هي المباشرة الفاحشة كما يقتضيه السياق والسباق، وليست هذه المباشرة من أدنى مراتب الملامسة لأن تحت هذه المرتبة ودونها مراتب كثيرة من الملامسة كما لا يخفى.

ثم صواب العبارة: فالجماع من أعلى مراتبها، والمباشرة من أدناها.

سادسا: إنه ليس في نقض المباشرة الفاحشة للوضوء دليل بيد الحنفية إلا القياس على الجماع بعلتين:

الأولى: أنها مظنة الإنزال غالبا، فأقيمت مقام مئنته، وقد رد هذه العلة ابن الهمام قال صاحب الفيض نفسه: قال الشيخ رحمه الله تعالى - يعني ابن الهمام - إن هذا الاعتبار إنما يناسب فيما لا يمكن إليه النظر بالحس، وههنا أمكن تحقيقه بالمشاهدة الخ

وأزيد أولا أن إقامة المظنة مقام المئنة من وظائف الشرع، وليست مفوضة إلى اجتهاد المجتهدين كما ترى في النوم فإن بعض أنواعه ناقضة عند الشرع دون بعض آخر.

وثانيا أن الجماع مظنة إنزال المني فإن أرادوا أن المباشرة الفاحشة أيضا من مظان إنزال المني لزمهم أن يقولوا بإيجابها الغسل لأن حكم الأصل - أي الجماع - هو الغسل، ولم يقولوا به. وإن أرادوا أنها من مظان إنزال المذي لم يتحقق الجامع، فصار القياس خطأ.

والعلة الثانية : الملامسة، ولا ريب أن الملامسة موجودة في الأصل والفرع أي الجماع والمباشرة الفاحشة لكن ما تعدى حكم الأصل - أي الجماع - إلى الفرع -أي المباشرة الفاحشة - لأن حكم الفرع عندهم إيجاب الوضوء دون الغسل، فصار القياس أيضا خطأ، ولا نص يوجب الوضوء بالمباشرة الفاحشة وإن أدرجت في اللماس فلا دليل لاقتصاره عليها.

ثم إن الشرع لم يرد بأن وجوب الغسل بالجماع معلل بالإنزال أو باللماس فكيف ساغ لهم أن يعللوه بأحدهما، ولا سيما على القول باشتراط التأثير في التعليل ؟

٨٨٢- **قال:** وأخذ جميع المراتب غير لازم ليقال: إنه يلزم عليه كون مس المرأة أيضا ناقضا لأن الشافعية أيضا لم يأخذوا بجميع مراتبها، وقيدوها بباطن الكف، وبكونها بدون حائل، وهذا باب غفل عنه الناس، فإن الشريعة ترد بشيء وتبقى مراتبها تحت مراحل الاجتهاد الخ (١/ ٢٧٩).

اقول: وهذه المسألة ليست بشيء، وقد رجع عنها المصنف في آخر هذا الكتاب وعلم أن هذه المسألة داخلة في المطلق والمقيد، فهي إذا مذكورة في الكتب، والعلماء عليها واقفون، وبها عارفون، ولها في الكتب ذاكرون.

وإذا ثبت أنها من المطلق والمقيد فتقييد مطلق الكتاب بالرأي لا يجوز بحال. ولما بطل هذا الذي اخترعه بطل الاحتياج والضرورة إلى ما تفوه به.

يقول اولا: إن الكتاب أو السنة إذا حكم على شيء يلزم أخذ جميع مراتبه إلا

أن يعين الشرع نفسه مرتبة أو مراتب مخصوصة من بين مراتبه، وقد تشبثت الحنفية أنفسهم بهذا القانون في مواضع من مسائلهم.

وإذا كان الأمر كذلك لزم على تفسيره اللماس بالمباشرة الفاحشة أن يكون لمس المرأة باليد ناقضا إذ هو من مراتب اللماس، ولا دليل لأخذ مرتبة دون مرتبة بل لزم أن يكون اللماس موجبا للغسل لما تقدم تفصيله.

وقوله: لأن الشافعية الخ لا يدفع ذلك اللزوم لأن خلاف الشافعية قانونا وأصلا ليس دليلا لجواز خلاف صاحب الفيض أو غيره ذلك القانون والأصل.

ثانيا: لو كان ما ذكره ههنا من القانون القائل بأن الشريعة ترد بشيء وتبقى مراتبها تحت مراحل الاجتهاد الخ وبأنه لا ترد الشريعة إلا بالأمر والنهي ولا تعرج إلى مراتبه أصلا، بل يفوضه تحت الاجتهاد الخ حقا وصوابا لصار الشرع لعبة بأيدي المجتهدين وشمعة لينة بأيدي المتكلفين والمتعمقين، والمتشددين والمتسهلين لكن الشرع لم يجعله الله تعالى لعبة ولا شمعة بيد أحد أيا كان، فليس ما ذكره من القانون إلا خطأ واضحا.

ثالثا: إن كلامه هذا يشعر بأن تعيين المراتب من وظائف الاجتهاد ولم يعرج إليه الشرع أصلا، والأمر ليس كذلك لأن الشرع قد عينها، وحيث لم يعين يعم الحكم جميع المراتب.

وإنما وظيفة المجتهد بذل الوسع في معرفة مواضع التعيين وغيره ليعلم أن الحكم في الشرع خاص بمراتب معينة في القسم الأول، وعام شامل لجميع المراتب في الثاني، وذلك لأن وظيفة المجتهد معرفة الشرع وفهمه، لا وضع الشرع وصنعه.

رابعا: إن ما ذكره ههنا إساءة أدب في حق الشارع الحكيم، وقول عليه بأنه لم ينصح الناس مع العلم الكامل، والقدرة التامة، والحكمة البالغة، وانتفاء السهو

والنسيان عنه، وبأنه جعلهم في عمية من أمر دينهم، وقد قال الله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾. الآية، وقال: ﴿وما كان ربك نسيا﴾. وقد تركنا رسول الله ﷺ على الملة البيضاء ليلها كنهارها، فإن رجع صاحب الفيض عن قوله هذا كما ذكره شيخنا - رحمه الله تعالى - فذاك، وإلا فهو عند الله عظيم غفره له الله الغفور الرحيم.

خامسا: أما الأمثلة التي أتى بها هنا لقاعدته المذكورة:

فالأول: منها قوله تعالى: ﴿فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾ وفيه أن الشرع قد بين هنا مرتبة الاعتزال، وعدم القربان حيث قال رسول الله ﷺ حين سأله أصحابه عن معاملة اليهود مع الحيض، وإنزال الله الآية المذكورة: «اصنعوا كل شيء إلا النكاح». الحديث أخرجه مسلم بطوله عن أنس، والأحاديث في هذا الباب كثيرة.

فإدراج هذه الآية في أمثلة قاعدته القائلة بأن الشريعة لا ترد إلا بالأمر والنهي ولا تعرج إلى مراتبه أصلا الخ ليس بصواب لأن الشرع قد صرح هنا بالمرتبة تصريحا لا تصريح فوقه، وفي الآية نفسها إشارة إليها.

والثاني: قوله ﷺ: «المؤمن لا ينجس». وهذا قاله ﷺ بعد ما لقيه أبوهريرة في طريق من طرق المدينة وهو جنب فانسل فذهب فاغتسل. الحديث، وبعد ما لقيه ﷺ حذيفة وهو جنب فحاد عنه فاغتسل ثم جاء. الحديث أخرجهما مسلم وغيره.

فسياق الحديثين صريح في أن المراد بقوله: «المؤمن لا ينجس». نفي النجاسة الحسية التي يتنجس الشيء بالاختلاط معها والتلبس بها، والتلوث بشيء منها، ويكره معها لقاء النبي ﷺ، فقد تبين أن ذكر هذا الحديث في أمثلة قاعدته المذكورة خطأ.

والثالث: قوله ﷺ: «إن الماء طهور لا ينجسه شيء». قاله ﷺ في حق ماء بئر

بضاعة، وفي شأن ماء فضل عن غسل أم من أمهات المؤمنين من الجنابة، وكانت مرتبة الماءين معينة، وقد بين النبي ﷺ المرتبة بقوله: «إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث».

وإن لم تتعين المرتبة بما ذكرنا من الأدلة، ولم تكف تلك الأدلة في تعيين المرتبة في زعم أحد قلنا: إن جملة: «إن الماء طهور لا ينجسه شيء». تعم جميع المراتب ولا تختص بمرتبة دون مرتبة.

وعلى التقديرين ليس قوله ﷺ هذا من أمثلة قاعدته التي ذكرها.

والرابع: مسألة الاستقبال والاستدبار عند الغائط والبول، وهي أيضا ليست من أمثلة قاعدته فإن النبي ﷺ قد بين بفعله أن النهي للتنزيه، لا للتحريم، وقد تقدمت هذه المسألة تفصيلا.

وقد قال صاحب الفيض نفسه بعد: ثم اعلم أن الشريعة قد تدل على هذه المراتب بصنيعها، ولا تفصح عنها، ولكنها تفهمها بعرض الكلام وأطرافه، ومن جهة القرائن، فتنهى عن شيء، ثم قد ترد بفعله تارة، فيحدث التعارض في بادئ النظر. والوجه أنه يريد أن لا يرتكبه الناس، ويجتنبوا عنه، ومع ذلك يريد بيان المسألة والجواز فيرد بالفعل تارة ليعلم جوازه، وهذا كالاستدبار الخ (١/ ٢٨١).

سادسا: إن كلامه صريح في أن وجه الاختلاف بين الأئمة والمجتهدين ما ذكره من عدم تصدي الشرع للمراتب، وتفويضه إياها إلى الاجتهاد، والأمر ليس كذلك لأن الشرع قد تصدى لبيان المراتب، ولم يتركها تحت مراحل الاجتهاد.

وأما الوجه لاختلاف المجتهدين المخلصين المنصفين في باب المراتب فليس إلا تفاوت الفهم لما عينه الشرع من المراتب أو الخطأ في الفهم للتعيين فالقول بالشمول والتعميم.

٨٨٣- **قال**: فهاتان وظيفتان، ومنصب الشارع منصب المذكر قال الله تعالى:

﴿إنما أنت مذكر. لست عليهم بمسيطر﴾. وليس له منصب المعلم فقط، فهو مذكر ومعلم معا..... إلى آخر الصفحة (١/ ٢٨٠).

أقول: وفيه أن الشارع كما أنه مذكر كذلك هو معلم قال الله تعالى: ﴿يعلمهم الكتاب والحكمة﴾. وكلا المنصبين مندمجان فلا يخلو تذكيره من التعليم، ولا تعليمه من التذكير.

وأما مسألة الإطلاق والتقييد فمذكورة في بابها، ولم يترك الأمر كما فهم فإنه يحتاج إلى بيان الآخر، وقد سد سبيله بتكميل الدين، ولم يبق للمجتهدين نظر إلا في التبحر في اللسان وعلم الأدلة فقط، وليس إليهم بيان المراتب بآراءهم، فإنهم ليسوا بشارعين.

يقول أولا: إن صاحب الفيض قد اعترف اعترافا واضحا بأن رسول الله ﷺ مذكر ومعلم معا، فما وجه رد الشيخ عليه بقوله: وفيه أن الشارع كما أنه مذكر كذلك هو معلم الخ؟

فاعلم أن وجه الرد ليس أن صاحب الفيض لا يقول بأن النبي ﷺ معلم، وإنما الوجه أن صاحب الفيض يقول: ولو كان الشارع تعرض إلى المراتب لفاته منصب المذكر ولانعدم العمل الخ والأمر ليس كذلك لأن تعليم النبي ﷺ لا يفوت تذكيره، وتذكيره لا يفوت تعليمه لأن كلا المنصبين مندمجان، فلا يخلو تذكيره من التعليم، ولا تعليمه من التذكير.

وبالجملة فكلام صاحب الفيض هذا مبني على الاعتقاد الخطأ في شأن النبي ﷺ أو في حق الله تعالى، أو مبني على الغفلة، والثاني هو الذي أختاره. أعني أن كلامه هذا في حق الله تعالى أو في حق النبي ﷺ مبني على الغفلة ووجه الغفلة قياس تعليم الله تعالى أو رسوله ﷺ على تعليم شيوخ علم الفقه زمن صاحب الفيض في المدارس التي كان يعنم هو في بعضها، وأنت تعلم أن هذا القياس ليس

بصحيح في قبيل ولا دبير، ولا في فتيل ولا قطمير.

ثانيا: إنه يكفي لرد ما قال في هذا المبحث في هذه الصفحة أو قبل أو بعد قوله في الصفحة ذاتها: ثم إذا قال لهم أمرا اختار فيه الطريق الفطري أيضا، وهو الأمر بالمطلوب، والنهي عن المكروه، ولم يبحث عن مراتبه قال الله تعالى: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾. فهذا هو السبيل الأقوم.

أما البحث عن المراتب فهو طريق مستحدث سلكه العلماء لفساد الزمان وأما الصحابة - رضي الله عنهم - فإنهم إذا أمروا بشيء أخذوه بجميع مراتبه، وإذا نهوا عنه تركوه بالكلية، فلم تكن لهم حاجة إلى البحث. اهـ

ومع هذا ففيه أنه قد يكون المطلوب أو المكروه مرتبة من المراتب كما في قوله تعالى: ﴿فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن﴾. الآية فإن المطلوب هنا مرتبة من الاعتزال، لا جميع المراتب، وكذا المنهي عنه هنا مرتبة من القربان، لا جميع المراتب وقد بين النبي ﷺ المرتبة المطلوبة والمنهي عنها بقوله: «اصنعوا كل شيء إلا النكاح».

ثم فيه أنه قد كان الصحابة - رضي الله عنهم - يبحثون عن المراتب، فتفسير ابن عباس للماس في الآية بالجماع، وقول ابن عمر: إنما نهي عن ذلك في الفضاء الخ ليسا إلا بحثا عن المراتب، ولبحث الصحابة - رضي الله عنهم - عن مراتب الأمر والنهي وغيرهما أمثلة كثيرة جدا.

٨٨٤- **قال:** فاعلم أن القرآن أخذ الملامسة في العنوان، وهي تتناول مس المرأة أيضا لكنه لما كان في أدنى مرتبة منه حكمنا باستحباب الوضوء منه الخ (١/ ٢٨١).

أقول: وهذا عين ما ذهب إليه الشافعي، والحكم واحد، فالتقسيم تشريع شرع جديد.

يقول: إن الشيخ - رحمه الله تعالى - قد تعقب عليه هنا بثلاثة أوجه:

الأول : أنه قال قبل : الأظهر عندي أن يراد من الملامسة المباشرة الفاحشة فيدخل فيها الجماع الخ وقال أيضا : إني أردت من الملامسة الجماع والمباشرة الفاحشة كليهما الخ

وكان ذلك غير ما ذهب إليه الشافعي ، والآن قال : إن القرآن أخذ الملامسة في العنوان وهي تتناول مس المرأة أيضا الخ وهو عين ما ذهب إليه الشافعي لكن فيه شيء من النظر ، فتدبر .

الثاني : أن اللماس إذا كان عنده متناولا لمس المرأة والمباشرة الفاحشة والجماع يجب أن يكون حكم هذه الثلاثة عنده واحد إما الاستحباب ؛ وإما الوجوب ثم إما الوضوء ، وإما الغسل ، والحكم هنا قد تعدد عنده في الوجهين جميعا ، ففي مس المرأة استحباب الوضوء ، وفي المباشرة الفاحشة إيجاب الوضوء ، وفي الجماع إيجاب الغسل ، فقد تعدد الحكم عنده في متناول اللماس من وجهين مع أن الملامسة تقتضي اتحاد الحكم في متناولها في الوجهين جميعا .

الثالث : أنه لو كان لهذا التوزيع في متناول اللماس دليل في الكتاب أو السنة لكان متجها ومسوغا ، فلما لم يكن له دليل في واحد منهما لم يكن ذلك التقسيم إلا تشريع شرع جديد من عند نفسه قال الله تعالى : ﴿أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله﴾ . الآية

٨٨٥- **قال:** والحاصل أن إرادة المس باليد في مرتبة تناول اللفظ ، وإرادة المباشرة في مرتبة الغرض يعني أن اللفظ وإن كان يتناول المس باليد أيضا إلا أن الغرض منه هو الجماع والمباشرة التي هي عبارة الخ (١/ ٢٨١) .

أقول: والفرق بين الغرض والمدلول من غير دليل يدل عليه في خصوص المقام نوع تلبيس ، وذهاب إلى ما ذهب إليه الباطنية من إبطال الظواهر .

يقول أولا: إن قوله : إن إرادة المس باليد الخ نص صريح في أن المس باليد مراد

وإن كان في مرتبة تناول اللفظ . وقوله بعد : ولما لم يكن المس باليد مرادا وإن كان الخ نص صريح في أن المس باليد ليس بمراد وإن كان الخ وإن هما إلا متناقضان .

ثانيا: إن صاحب الفيض لم يأت في كلامه هذا كله بدليل يدل على أن المباشرة الفاحشة مرادة بالآية دون المس باليد مع اعترافه أنهما من متناولات اللفظ ، ولا بدليل يدل على أن الغرض من اللماس الجماع والمباشرة التي هي عبارة الخ فما هذه إلا دعاوى فارغة مجردة .

ثالثا: إن الحكم يدار على المراد باللفظ ، لا على متناول اللفظ ، ولما لم يكن المس باليد مرادا لا يحكم عليه أصلا لا بالاستحباب ، ولا بالوجوب ، ولا بالوضوء ولا بالغسل وإن كان اللفظ يتناوله .

ألا ترى إلى قوله تعالى : ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ الآية فإن اليد إلى المنكب لما لم تكن مرادة في الآية وإن كانت من متناولات اللفظ لم يحكم عليها بالقطع أصلا لا بالاستحباب ، ولا بالوجوب ، وكذا السرقة دون النصاب .

فقوله : ولما لم يكن المس باليد مرادا وإن كان من متناولات اللفظ حكمنا بكونه الخ خطأ بمرة .

رابعا: إنه قال قبل : لما كان في أدنى مرتبة منه حكمنا باستحباب الوضوء منه ولم نقل بالوجوب . اهـ والآن يقول : حكمنا بكونه ناقضا في أدنى مرتبة الخ ومعلوم أن النقض لا يكون بدون الوجوب .

ثم قوله الأول صريح في أن الناس كلهم سواء في استحباب الوضوء بالمس باليد ، وقوله الثاني صريح في إيجاب الوضوء على خواص الأمة حيث يقول فيه : وأوجبنا الوضوء منه على خواص الأمة . اهـ وما ذاك إلا تناقض ، ثم لم يأت لقوله : على خواص الأمة . بدليل ولا برهان .

(تنبيه)

واعلم أن هذا فرق ثالث في متناولات اللماس عنده، وهو الفرق بين عوام الأمة وخواصها، فالوضوء بمس المرأة مستحب عنده للأولين، وواجب عنده على الآخرين.

والفرقان الآخران قد تقدم بيانهما فالأول منهما فرق استحباب الوضوء بالمس وإيجابه بالمباشرة الفاحشة، وإيجاب الغسل بالجماع. والثاني منهما فرق الوضوء بالمس والمباشرة والغسل بالجماع. مع أن الثلاثة - أي المس والمباشرة والجماع - من متناولات اللماس في الآية عنده.

خامسا: قوله: ومثله قلنا في لحوم الإبل وما مست النار. ظاهره أن لحم الإبل وما مست النار داخلان في متناول لفظ من ألفاظ النصوص، وليسا بمرادين به في مرتبة الغرض. هذا ما يقتضيه السياق والسباق ولا سيما لفظ المثل في قوله: ومثله الخ.

لكن الأمر ليس كذلك فإن صاحب الفيض نفسه قال في باب من لم يتوضأ من لحم الشاة: واختار الشاه ولي الله رحمه الله تعالى أنه- يعني الوضوء مما مست النار- مستحب، وأزيد عليه شيئا فأقول: إنه مستحب الخواص دون العوام. اهـ

وقال بعد ذلك: ومن هذا الباب الوضوء من مس الذكر، ومس المرأة، ولحوم الإبل عندي. فأقول: إن الوضوء مستحب في جميعها إلا أنه مستحب الخواص. اهـ (١/ ٣٠٥-٣٠٦).

ثم إن صاحب الفيض قال ههنا في مس المرأة: حكمنا بكونه ناقضا في أدنى مرتبة، وأوجبنا الوضوء منه على خواص الأمة. اهـ وقال في الوضوء من لحوم الإبل: إنه مستحب الخواص. اهـ فكيف يكون مثله بهذا الاعتبار؟

نعم قال بعد في الوضوء من مس المرأة أيضا: إنه مستحب الخواص اهـ فتتحقق

المثلية بهذا الاعتبار لكنه يكون مناقضا لقوله الأول في الإيجاب.

سادسا: إن دليل التوضي من لحوم الإبل يفيد الوجوب ألا وهو حديث جابر ابن سمرة - رضي الله عنه - أن رجلا سأل النبي ﷺ أ أتوضأ من لحوم الغنم؟ قال: «إن شئت فتوضأ وإن شئت فلا تتوضأ». قال: أ أتوضأ من لحوم الإبل؟ قال: «نعم فتوضأ من لحوم الإبل». الحديث أخرجه مسلم في صحيحه.

وحديث البراء بن عازب - رضي الله عنه - قال: سئل رسول الله ﷺ عن الوضوء من لحوم الإبل؟ فقال: «توضأوا منها». وسئل عن لحوم الغنم؟ فقال: «لا توضأوا منها». الحديث أخرجه أبو داود.

قال الحافظ المنذري: وأخرجه الترمذي وابن ماجه مختصرا، وكان أحمد بن حنبل، وإسحاق بن إبراهيم الحنظلي يقولان: قد صح في هذا الباب حديث البراء ابن عازب، وحديث جابر بن سمرة - رضي الله عنهما - اهـ.

ثم الدليل يفيد شمول الحكم لجميع الأمة فإن رسول الله ﷺ قال: «توضأوا منها». يعني من لحوم الإبل، فلم يخص خواص الأمة دون عوامها، ولا عوام الأمة دون خواصها.

فالقول باستحباب الوضوء من لحوم الإبل، ثم قصر التوضي منها على خواص الأمة ينافيان الدليل والحديث الصحيح.

سابعا: إن صاحب الفيض لم يبين في كلامه هذا من أرادهم بخواص الأمة؟

ثامنا: إن صاحب الفيض مقلد للإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - والمقلد مستنده قول مجتهده لا ظنه ولا ظنه كما في مسلم الثبوت لكن صاحب الفيض لم يأت في كلامه هذا كله بنقل عن الإمام أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - يدل على أنه كان يقول باستحباب الوضوء من لمس المرأة، ومن مس الذكر، ومن لحوم الإبل، ومما مست النار، ولا بنقل عنه يدل على أنه كان يقول بقصر التوضي من هذه

الأشياء الأربعة على خواص الأمة.

فقد تبين أن ليس ذلك إلا اجتهاده، فأين تقليده؟ ولا سيما في هذه المسألة بل مثل قوله: حكمنا بكونه ناقضا الخ وقوله: وأوجبنا الوضوء منه على خواص الأمة الخ يشعر بأن مرتبته فوق المجتهد.

تاسعا: إن قوله: وعلى هذا فقد عملنا بالآية بجميع مراتبها نعم فرقنا الخ فيه أنه لم يعمل بالآية أصلا لأن الآية تحكم على الملامسة حكما واحدا بشيء واحد على المخاطبين كلهم سواء بسواء، ولا تفرق بين الحكم، ولا بين المحكوم به، ولا بين المحكوم عليه.

فالتفريق في هذه الأشياء الثلاثة ليس من العمل بالآية في شيء، بل هو مخالفة لها مخالفة شنيعة، فلم يعمل صاحب الفيض وأتباعه بالآية في مرتبة من مراتبها فضلا عن العمل بها في جميع مراتبها.

وأما إيجابهم الغسل بالجماع فصحيح لكن لا يوجبونه من حيث أن الجماع مرتبة من مراتب الملامسة كالمس للمرأة، والمباشرة الفاحشة إلا أن يقولوا بوجوب الغسل بالمس والمباشرة، ولا يخصوا ذلك الحكم في المس والمباشرة بخواص الأمة كما لم يخصوه بهم في الجماع.

عاشرا: إن قوله: ويمكن أن يدخل في جزئيات المباشرة ما كان عليه العمل الخ فيه أن المتبادر من المباشرة في قوله: جزئيات المباشرة ما كان الخ المباشرة الفاحشة التي هي قسيم الجماع، وهي على إطلاقها توجب الوضوء عندهم، فلا تتناول صورة خروج ماء الرجل، وهذا بقرينة سياق كلامه وسباقه، فلا يمكن أن يدخل ما كان عليه العمل الخ في جزئيات المباشرة.

٨٨٦- **قال**: وبعد هذا التحقيق لم يبق تكرار في قوله: ﴿جنبا﴾. وقوله: ﴿لامستم﴾. على أن ذكر الجنابة والسكر في صدر الآية لكونهما منافيين للصلاة،

ثم ذكر حكم الاغتسال ثم كرر ﴿لامستم﴾ لبيان التيمم، فاندفع إشكال الطبري. الخ (١/ ٢٨١).

يقول أولا: إن أبا جعفر الطبري قال في تفسير آية المائدة: فإن قال قائل: وما وجه تكرير قوله: ﴿أولامستم النساء﴾. إن كان معنى اللمس الجماع، وقد مضى ذكر الواجب عليه بقوله: ﴿وإن كنتم جنبا فاطهروا﴾ ؟

قيل: وجه تكرير ذلك أن المعنى الذي ذكره تعالى من فرضه بقوله: ﴿وإن كنتم جنبا فاطهروا﴾. غير المعنى الذي ألزمه بقوله: ﴿أولامستم النساء﴾. وذلك أنه بين حكمه في قوله: ﴿وإن كنتم جنبا فاطهروا﴾. إذا كان له السبيل إلى الماء الذي يطهره فرض عليه الاغتسال به، ثم بين حكمه إذا أعوزه الماء، فلم يجد إليه السبيل وهو مسافر غير مريض مقيم، فأعلمه أن التيمم بالصعيد له حينئذ الطهور. اهـ

ويتبين من كلام الطبري هذا أمور:

الأول: أن إشكال التكرار عند الطبري مذكور في آية المائدة.

الثاني: أنه عنده إنما يرد إذا أريد باللماس في الآية الجماع.

الثالث: أن الطبري ذكر ذلك الإشكال لدفعه. كيف وقد أزاحه بقوله: وجه تكرير ذلك أن المعنى الخ

وكلام صاحب الفيض هذا يلوح إلى خلاف هذه الأمور الثلاثة سوى الأمر الثاني منها.

ثانيا: قوله: وبعد هذا التحقيق الخ فيه أنه يبقى التكرار في حق الجماع بعد هذا التحقيق أيضا، وإنما يرتفع بالتفاوت في الحكم أي الاغتسال والاطهار عند وجود الماء، والتيمم عند عدمه أو وجود المرض.

ثالثا: قوله: على أن ذكر الجنابة الخ لا يزيح الإشكال إذ المنافاة بين الجنابة والصلاة لا تنفي التكرار ولا تنافيه.

رابعا: قوله : ثم ذكر حكم الاغتسال ، ثم كرر الخ يدفع الإشكال لكنه عين جواب الطبري عن إشكال التكرير ، فما معنى قوله : فاندفع إشكال الطبري ؟

خامسا: قوله حاكيا عن ابن الهمام : وإنما ناسب حمل اللمس الخ فيه أن لقائل أن يقول : وإنما ناسب حمل اللمس على اللمس باليد ، وعلى ما دون الجماع الخ بل هذا الحمل أنسب إذ لا يرد عليه إشكال التكرير أصلا . مع كون الآية مشتملة على بيان حكم الحدثين عند وجود الماء وعدمه .

وإنما قلنا هذا للمعارضة فقط ، لا لأن اللماس في الآية عندنا محمول على ما دون الجماع ، فع هذا ولا تكن من الغافلين .

٨٨٧- **قال** : فإن قلت : فما تقول في القهقهة فإنه ليس داخلا في الأصلين مع أنكم قلتم بوجوب الوضوء منه . قلت : التحقيق عندي أن إيجاب الوضوء منه ليس لكونه ناقضا ، بل تعزيرا كما في البحر : إن في الوضوء من القهقهة قولان : الأول أنه تعزير فقط ، وفرع عليه أنه لو قهقه رجل في الصلاة فوضوءه باطل في حق الصلاة فقط . الخ (١/ ٢٨١) .

أقول: ولا يظهر فرق ههنا بين الوضوء للنقض ، وبين الوضوء للتعزير فإن السب بحضرة المناجاة أشد من القهقهة .

يقول اولا : إن لأهل الرأي في القهقهة أقوالا :

منها : أن القهقهة حدث تنقض الوضوء قال القدوري : والمعاني الناقضة للوضوء كل ما خرج من السبيلين والدم والقيح ..... إلى أن قال : والقهقهة في كل صلاة ذات ركوع وسجود . اهـ

وقال صاحب الهداية : فصل في نواقض الوضوء المعاني الناقضة للوضوء كل ما يخرج من السبيلين ..... إلى أن عطف على قوله : كل ما يخرج الخ قوله : والقهقهة في صلاة ذات ركوع وسجود . اهـ

وقال صاحب الكنز: وينقضه خروج نجس منه..... إلى أن قال: وسكر وقهقهة مصل بالغ. اهـ

وقال ابن نجيم في شرحه للكنز: قوله: وقهقهة مصل بالغ. أي وينقضه قهقهة. اهـ

فكلام هؤلاء -أي القدوري وصاحب الكنز، وصاحب الهداية- وغيرهم من أهل الرأي نص صريح في أن القهقهة حدث تنقض الوضوء، وجعل ابن نجيم مثل هذه العبارات ظاهرة في أنها من الأحداث ليس بصواب.

قال صاحب لي- حفظه الله تعالى-: ذكر قول ابن نجيم قبل هذا- أي وينقضه قهقهة- وكان المقصود من سرد هذه العبارات أن أصحابها قائلون بكون القهقهة في الصلاة حدثا ناقضا للوضوء. فما معنى ليس بصواب؟

قلت: إن معناه أن ابن نجيم جعل عبارة صاحب الكنز وغيره ظاهرة في أن القهقهة من الأحداث، وجعله هذا ليس بصواب لأن عبارة صاحب الكنز وغيره نص صريح في أن القهقهة من الأحداث تنقض الوضوء.

وأما قول ابن نجيم في شرح قول صاحب الكنز المذكور فوق: أي وينقضه قهقهة. فإنما قاله شرحا كما هو الظاهر، لا ذهابا إليه واختيارا له كما فهم صاحبي هذا -حفظه الله تعالى وإيانا- وإنما نقلت قول ابن نجيم: أي وينقضه قهقهة. لشرح عبارة الكنز، لا لبيان مختاره.

ومنها: أنها ليست بحدث ينتقض بها الوضوء، وإنما يجب بها الوضوء عقوبة وزجرا قال صاحب البحر: وهو ظاهر كلام جماعة منهم القاضي أبو زيد الدبوسي في الأسرار. اهـ

ومنها: أنها حدث ينتقض بها الوضوء جناية وتعزيرا، وهو اختيار الزيلعي وابن الهمام.

ومنها : أنها ليست بحدث لا معنى ولا زجرا، ولا يجب بها الوضوء أيضا.

وذهاب صاحب الفيض وغيره إلى القول الثاني من هذه الأقوال لا يدفع الإشكال الذي أورده بقوله: فما تقول في القهقهة الخ إذ إيجاب الوضوء عقوبة وتعزيرا من دون حدث أصل ثالث زائد على الأصلين الموجبين للوضوء اللذين اعتقد صاحب الفيض أنهما في الكتاب، والزيادة بالآحاد على الكتاب لا تجوز عندهم.

ثانيا: إن صاحب البحر قال: وظاهر كلام المصنف وجماعة أن القهقهة من الأحداث، وقال بعضهم: إنها ليست حدثا فإنما يجب الوضوء بها عقوبة وزجرا الخ وبدل صاحب الفيض ترتيب البحر للقولين حيث قال: الأول أنه تعزير فقط. وهو ثان في البحر كما رأيت.

ثالثا: قال صاحب البحر: وفائدة الخلاف أن من جعلها حدثا منع جواز مس المصحف معها كسائر الأحداث، ومن أوجب الوضوء عقوبة جوز مس المصحف معها. هكذا نقل الخلاف وفائدته في معراج الدراية.

وينبغي ترجيح الثاني لموافقته القياس وسلامته مما يقال من أنها ليست نجاسة ولا سببها، وموافقته الأحاديث فإنها على ما رووا ليس فيها إلا الأمر بإعادة الوضوء والصلاة، ولا يلزم منه كونها من الأحداث الخ.

وليس فيه التفريع الذي ذكره صاحب الفيض بقوله: وفرع عليه أنه لو قهقه الخ وإنما حمل كلام صاحب البحر على هذا التفريع محشي البحر ابن عابدين وذلك الحمل أيضا ليس بذاك.

رابعا: إن الوضوء الأول إذا بطل بالقهقهة ولو في حق الصلاة فقد انتقض ووجد الحدث إذ لا معنى للانتقاض والحدث هنا إلا بطلان الوضوء بعد تمامه فبين نفيه النقض وإثباته البطلان تناقض وتناف.

خامسا: إن تقييد البطلان بأنه في حق الصلاة فقط مما لا دليل عليه على أصلهم أيضا، فإن الوضوء إذا بطل بطل في حق الكل إذ هذا البطلان لا يتبعض ألا ترى أن التيمم إذا قام مقام الوضوء والغسل جاز به ما يجوز بهما فكذا إذا بطل الوضوء لا يجوز به شيء مما لا بد له من الوضوء.

سادسا: إن بناء قوله: إنه صح فيه مرسل أبي العالية عند الدارقطني الخ على أن المرسل حجة عندهم، وقد قدمنا أن المرسل الذي لم يعرف من عادة مرسله حذف ثقة ليس بحجة عند الحنفية أيضا، بل هو مردود بالاتفاق، وههنا لم يعرف من عادة أبي العالية الرياحي حذف ثقة، فلا يكون مرسله حجة.

سابعا: إن أبا العالية كان لا يبالي عمن أخذ؟ فقد قال الزيلعي في نصب الراية: أسند الدارقطني عن عاصم قال: قال ابن سيرين: لا تأخذوا بمراسيل الحسن ولا أبي العالية، وما حدثتموني فلا تحدثوني عن رجلين من أهل البصرة عن أبي العالية والحسن فإنهما كانا لا يباليان عمن أخذا حديثهما.

وأسند عن ابن عون قال: قال محمد بن سيرين: أربعة يصدقون من حدثهم فلا يبالون ممن يسمعون؟ الحسن وأبو العالية، وحميد بن هلال. ولم يذكر الرابع، وذكره غيره فسماه أنس بن سيرين. انتهى كلام الزيلعي بلفظه.

والذي في السنن للدارقطني فهاك نصه بلفظه: قال أبو الحسن: رجعت هذه الأحاديث كلها التي قدمت ذكرها في هذا الباب إلى أبي العالية الرياحي، وأبو العالية فأرسل هذا الحديث عن النبي ﷺ، ولم يسم بينه وبينه رجلا سمعه منه عنه.

وقد روى عاصم الأحول عن محمد بن سيرين وكان عالما بأبي العالية وبالحسن فقال: لا تأخذوا بمراسيل الحسن ولا أبي العالية. حدثنا بذلك محمد بن مخلد نا صالح بن أحمد بن حنبل نا علي بن المديني سمعت جريرا وذكر عن رجل عن عاصم قال: قال لي محمد بن سيرين: ما حدثتني فلا تحدثني عن رجلين من أهل

البصرة عن أبي العالية والحسن فإنهما كانا لا يباليان عن من أخذا حديثهما ؟

وحدثنا محمد بن مخلد نا عباس بن محمد نا أبوبكر بن أبي الأسود نا داود بن إبراهيم حدثني وهيب نا ابن عون عن محمد قال: كان أربعة يصدقون من حدثهم، ولا يبالون ممن يسمعون الحديث ؟ الحسن وأبو العالية وحميد بن هلال وداود بن أبي هند. قال الشيخ: ولم يذكر الرابع. انتهى ما في الدار قطني باللفظ من النسخة التي بيدي، وإنما نقلناه لك هنا لتنظر ما بينه وبين ما ذكره الزيلعي عن الدار قطني من التفاوت في اللفظ والمعنى.

قال صاحب لي: قوله: قال الشيخ: ولم يذكر الرابع: وفيه تناقض لأنه ذكر الرابع أنه داود بن أبي هند مع أنه قال: لم يذكر الرابع. فالله أعلم بأن أيهم الرابع داود كما في الدار قطني أو أنس بن سيرين كما في الزيلعي. اهـ

قلت: لا تناقض لأن الذي ذكر الرابع رجل، والذي لم يذكره رجل آخر.

فقد تبين أن مرسل أبي العالية ليس بحجة بالاتفاق لأنه قد ثبت أنه كان لا يبالي عمن أخذ ؟ فإيجابهم الوضوء بالقهقهة ولو تعزيرا محتجين بمرسل أبي العالية خطأ محض، وقد صرحوا أن القياس أن القهقهة لا تنقض الوضوء ولا توجبه، فليس بأيديهم في هذه المسألة نص ولا إجماع، ولا قياس.

ثامنا: سلمنا انتهاض مرسل أبي العالية للحجية عندهم لكن نقول: إن فيه الأمر بإعادة الوضوء من الضحك، لا من القهقهة، وهم لا يوجبون الوضوء بالضحك لا حدثا ولا تعزيرا، فلا يثبت بمرسل أبي العالية هذا مدعاهم.

فإن قلت: قال العيني: فإن قال- أي قائل-: كيف استدلت الحنفية بالحديث الذي رواه الدارقطني، وليس فيه إلا الضحك دون القهقهة. قلت: المراد منه من ضحك منكم قهقهة يدل عليه ما رواه ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «من ضحك في الصلاة قهقهة فليعد الوضوء والصلاة الخ»

قلت: إن حديث ابن عمر - رضي الله عنهما - هذا ضعيف قال الحافظ في الدراية: وإسناده ضعيف، وهو من رواية بقية، وقد اضطرب فيه. اهـ فلا يصلح لتفسير الضحك بالقهقهة.

تاسعا: هب أن المراد بالضحك القهقهة لكن نقول: إن هذا- مع أنه لا يدل عليه دليل ما- مراد ظني، وثبوت الدليل الذي هو المرسل المذكور على تقدير انتهاضه للاحتجاج ظني أيضا، ولا بد لإثبات الفرض عندهم من قطعية الثبوت والدلالة كليهما، ولإثبات الوجوب عندهم من قطعية أحدهما لا بعينه وظنية الآخر على قول لهم، ومن قطعية الدلالة وظنية الثبوت على قول لهم آخر، فمرسل أبي العالية على تقدير صلوحه للاحتجاج ليس في حيز أن يستدل به على افتراض الوضوء بالقهقهة، ولا على وجوبه بها على أصلهم الذي أصلوه.

عاشرا: إن قوله: ومن ههنا اندفع إيراد الزيادة الخ يشعر بمفهومه أن إيراد الزيادة لا يندفع عن الذين قالوا بأن القهقهة ناقضة للوضوء، ويتأكد ذلك الإيراد إذا لوحظ أن الخبر مع كونه من الآحاد لا يصلح للاحتجاج رأسا على مذهبهم أيضا كما تقدم.

وقد سبق أن إيراد الزيادة لا يندفع عن الذين قالوا بأن القهقهة موجبة للوضوء من غير أن تكون ناقضة له، فقوله: ومن ههنا اندفع الخ خطأ منطوقا ومفهوما لأن إيراد الزيادة لا يندفع سواء أقيل بأن القهقهة ناقضة أم قيل بأنها موجبة من غير نقض.

حادي عشر: إن جعل إيجاب القهقهة للوضوء من باب التعزير لا يدفع إيراد الزيادة على الكتاب، بل يؤكده لأن الكتاب لم يذكر إيجاب الوضوء بالتعزير رأسا لا أصلا ولا فرعا، ففي قول الإيجاب بالتعزير زيادة أصل على الكتاب دون قول الإيجاب بالنقض، فإن أصل الإيجاب بالنقض مذكور في الكتاب.

ثاني عشر: إن كلامه هذا يدل على أن الزيادة على الكتاب بالخبر لا تجوز عند صاحب الفيض أيضا، وقد قال المحشي: ورأيت في العرف الشذي في باب مهور النساء أن الزيادة في مرتبة الركنية والشرطية أيضا تجوز عند شيخي رضي الله عنه الخ (١/ ٢٣٥).

ثالث عشر: إنا نسأل أن إيجاب القهقهة للوضوء تعزيرا قول الإمام أبي حنيفة أم لا؟

فإن أجيب بنعم وجب عليهم إثباته عن الإمام بسند مقبول، ولزم أن لا يبقى القائلون بنقض القهقهة مقلدين للإمام ولا سيما في هذه المسألة.

وإن أجيب بلا لزم أن لا يكون صاحب الفيض ومن وافقه مقلدين للإمام خصوصا في هذه المسألة، فهم يجتهدون مع ادعاءهم التقليد فيا للعجب.

٨٨٨- **قال**: (قال عطاء) وكذا المسألة عندنا وقال جابر - رضي الله عنه -: إذا ضحك في الصلاة أعاد الصلاة ولم يعد الوضوء. قلت: وعنه عند الدارقطني: من ضحك منكم في صلاته فليتوضأ وليعد الصلاة. وتكلم عليه الدار قطني على أن الوضوء عندنا في القهقهة فقط، والحق أن جابرا لا يوافقنا. اهـ (١/ ٢٨١).

يقول أولا: إن صاحب الهداية قال: والدابة تخرج من الدبر ناقضة، فإن خرجت من رأس الجرح أو سقط اللحم منه لا ينقض، والمراد بالدابة الدودة وهذا لأن النجس ما عليها، وذلك قليل، وهو حدث في السبيلين دون غيرهما فأشبه الجشاء والفساء بخلاف الريح الخارجة سن القبل والذكر لأنها لا تنبعث عن محل النجاسة الخ.

ومفهوم قوله هذا أن الدودة الخارجة من القبل أو الذكر لا تنقض عنده لأنه قال أولا: من الدبر. وثانيا: لإنها لا تنبعث عن محل النجاسة. فدل هذا أن القبل والذكر ليسا عنده من محال النجاسة.

وأما قوله: وهو حدث في السبيلين. ففي قليل النجاسة، والدودة الخارجة من القبل أو الذكر لا نجاسة عليها أصلا لأنها لم تخرج من محل النجاسة كما هو مقتضى كلامه بعد.

هذا وقد قال محشي الهداية عبد الحي اللكنوي بين السطور تحت قوله: فإن خرجت من رأس الجرح الخ: الأشمل أن يقول: من غير الدبر. اهـ وأنت خبير بأن غير الدبر يشمل القبل والذكر.

فالمستفاد من كلام صاحب الهداية أن الدودة الخارجة من غير الدبر لا تنقض الوضوء، وهذا خلاف ما قاله عطاء فإنه قال فيمن يخرج من دبره الدود أو من ذكره نحو القملة: يعيد الوضوء. اهـ فقول صاحب الفيض: وكذا المسألة عندنا. لا يصح على عمومه وإطلاقه.

نعم كثير من أهل الرأي قد صرحوا أنه لا فرق بين الدودة الخارجة من الدبر، والخارجة من القبل والذكر إذ كلتاهما ناقضة لأن القبل والذكر أيضا محلان للنجاسة، وقول هؤلاء الكثير هو الحق والصواب من جهة الدليل.

ثانيا: إن قوله: وعنه عند الدارقطني الخ بالنظر إلى السياق والسباق نص صريح في أن لفظ: من ضحك منكم في صلاته فليتوضأ الخ قول لجابر عند الدارقطني، وليس الأمر كذلك لأنه لا قول لجابر عند الدار قطني إلا ما نقله المصنف في ترجمة الباب، فلم يحصل ما رامه صاحب الفيض من أن جابرا - رضي الله عنه - قد روي عنه خلاف ما نقل عنه المصنف - رحمه الله سبحانه وتعالى -

نعم قد أخرج الدار قطني عن جابر - رضي الله عنه- مرفوعا من طريق محمد ابن يزيد بن سنان حدثنا أبي يزيد بن سنان نا سليمان الأعمش عن أبي سفيان عن جابر قال: قال لنا رسول الله ﷺ: «من ضحك منكم في صلاته فليتوضأ ثم ليعد الصلاة».

قال لنا أبوبكر النيسابوري - وهو شيخ للدار قطني روى عنه وعن غيره هذا الحديث - : هذا حديث منكر فلا يصح، والصحيح عن جابر خلافه.

قال الشيخ أبو الحسن - يعني الدار قطني نفسه - : يزيد بن سنان ضعيف، ويكنى بأبي فروة الرهاوي، وابنه ضعيف أيضا، وقد وهم في هذا الحديث في موضعين أحدهما في رفعه إياه إلى النبي ﷺ، والآخر في لفظه.

والصحيح عن الأعمش عن أبي سفيان عن جابر من قوله: من ضحك في الصلاة أعاد الصلاة ولم يعد الوضوء. وكذلك رواه عن الأعمش جماعة من الرفعاء الثقات منهم سفيان الثوري، وأبو معاوية الضرير، ووكيع، وعبد الله بن داود الخريبي، وعمر بن علي المقدمي، وغيرهم، وكذلك رواه شعبة وابن جريج عن يزيد بن أبي خالد عن أبي سفيان عن جابر - رضي الله عنه -

ثم بعد أن ذكر أحاديث هذه الجماعة موقوفة على جابر - رضي الله عنه - أخرج - أي الدارقطني - من طريق المسيب بن شريك عن الأعمش عن أبي سفيان عن جابر. الحديث موقوفا أيضا، وفي آخره: إنما كان ذلك لهم حين ضحكوا خلف رسول الله ﷺ.

قال صاحب التعليق المغني: قال الزيلعي: هذا الحديث لا يصح قال ابن معين: المسيب ليس بشيء. وقال أحمد: ترك الناس حديثه. وكذلك قال الفلاس. اهـ

ثالثا: قوله: إن الوضوء عندنا في القهقهة فقط. نص في أن الضحك لا وضوء فيه عندهم أيضا، فلا دليل في مرسل أبي العالية عند الدار قطني على الوضوء بالقهقهة لأن فيه عنده ذكر الضحك، لا القهقهة، وقد أشرنا إلى هذا قبل.

فقوله قبل مستدلا على نقض القهقهة للوضوء: على أنه صح فيه مرسل أبي العالية عند الدارقطني. خطأ محض لأن الضحك أمر، والقهقهة أمر آخر كما يدل

عليه قول صاحب الفيض هذا.

وقال صاحب الهداية: والقهقهة ما يكون مسموعا له ولجيرانه، والضحك ما يكون مسموعا له دون جيرانه، وهو على ما قيل يفسد الصلاة دون الوضوء. اهـ ونقل عبد الحي اللكنوي عن بعض المحشين أنه قال: قوله: على ما قيل. إنما قال ذلك لعدم الرواية فيه عن الإمام. اهـ

فقولهم: دون الوضوء، وفقط. اجتهاد منهم إذ لا رواية فيه عن الإمام، ومع ذلك يدعون التقليد، فاجتهادهم ينفي وينافي تقليدهم، وتقليدهم ينفي وينافي اجتهادهم.

رابعا: قوله: والحق أن جابرا لا يوافقنا. ليس بحق ولا صواب لأن جابرا - رضي الله عنه - يقول بأنه لا وضوء في الضحك، وصاحب الفيض أيضا يصرح في قوله: إن الوضوء عندنا في القهقهة فقط. بأن لا وضوء في الضحك عند الحنفية، ولا معنى للموافقة إلا ذلك.

فقولهم في الضحك يوافق قول جابر -رضي الله عنه- فيه إلا أن يقال: إن الضحك في قول جابر -رضي الله عنه- عام يشمل القهقهة أيضا، وما ذكره صاحب الهداية في تفسير القهقهة والضحك فمصنوع، وليس بمسموع، فحينئذ لا توافق الحنفية جابرا، لا أن جابرا - رضي الله عنه - لا يوافقهم.

خامسا: قد سبق أن حديث جابر المرفوع: «من ضحك منكم في صلاته فليتوضأ الخ» حديث منكر لا يصح لحال إسناده، ومخالفة راويه الثقات الأثبات.

ولو صرف النظر عن ذلك لما كان مقبولا عند من يقول: إن الراوي إذا خالف مرويه قولا، أو عملا لا يقبل مرويه ذلك. وقد استعمل بعض أهل الرأي هذه القاعدة في مواضع منها غسل الإناء الذي ولغ فيه الكلب، وقد أفتى جابر - رضي الله عنه - بخلاف مرويه ذلك، فلا يقبل مرويه ذلك نظرا إلى القاعدة المذكورة.

وإنما قلنا هذا إلزاما، لا اختيارا وتسليما لأنا ندين الله تعالى بأن المروي إذا ثبت عن رسول الله ﷺ يعمل به، ويقبل مطلقا سواء أ وافقه راويه أم خالفه، وسواء أخذ به الفقهاء كلهم أو بعضهم أم لم يأخذوا به لأن الحجة في المروي الثابت عن رسول الله ﷺ، لا في آراء الناس وأقوالهم ولا في ظنون الرجال وأعمالهم قال الله سبحانه وتعالى: ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون﴾. وقال الله سبحانه وتعالى: ﴿أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله﴾. الآية.

قال الشاه ولي الله الدهلوي في حجة الله البالغة: فإن بلغنا حديث من الرسول المعصوم الذي فرض الله علينا طاعته بسند صالح يدل على خلاف مذهبه وتركنا حديثه، واتبعنا ذلك التخمين فمن أظلم منا، وما عذرنا يوم يقوم الناس لرب العالمين. اهـ (١/ ١٥٦).

٨٨٩- **قال**: قوله: وقال الحسن. وكذلك المسألة عندنا إلا أنه إذا نزع خفيه يغسل رجليه فقط، ولا يعيد الوضوء. اهـ (١/ ٢٨٢).

يقول: إن صاحب الفيض لم يذكر هنا دليل غسل الرجلين بعد نزع الخفين لا من الكتاب، ولا من السنة، ولا من القياس. وأما الإجماع فلم يوجد ههنا كما لا يخفى.

وقال صاحب الهداية: لأن عند النزع يسري الحدث السابق إلى القدمين كأنه لم يغسلهما. اهـ

وأنت خبير بأن حدث القدمين كان قد ارتفع بالمسح على الخفين يدل على ذلك نصوص المسح على الخفين، وعود الحدث بالنزع لم يثبت بنص ولا قياس، وإنما هو مجرد ادعاء، ولا ريب أن المسح على الخفين قائم مقام غسل القدمين فكأنه غسلهما، فقوله: كأنه لم يغسلهما كما ترى.

٨٩٠- **قال**: قوله: وقال أبوهريرة. قلت: وعنه في تفسير الحديث أنه..... البخاري صـ ٣٠٠ فيخالف البخاري أيضا لأنه أخص من الخارج من السبيلين أيضا فإذن هو نحو تعبير فقط. اهـ (١/ ٢٨٢).

أقول: لعل الأصل فساء أو ضراط.

يقول: قال المصحح: سقطت ههنا من الضبط كلمات ففات الغرض من الحوالة. اهـ

وبالرجوع إلى الحوالة يضح الأمر، والحوالة أيضا متصلة دانية ليست بمنفصلة قاصية فإن ما أشار إليه صاحب الفيض موجود في الحديث الأول من أحاديث الباب بالصفحة الآتية، ورقمها ثلاثون، لا ثلاثمائة.

وهاك لفظه: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يزال العبد في صلاة ما كان في المسجد ينتظر الصلاة ما لم يحدث». فقال رجل أعجمي: ما الحدث يا أبا هريرة؟ قال: الصوت يعني الضرطة. اهـ

وقد تقدم قول أبي هريرة - رضي الله عنه - في تفسير الحدث أصرح وأعم من هذا في باب لا تقبل صلاة بغير طهور: عن همام بن منبه أنه سمع أبا هريرة يقول: قال رسول الله ﷺ: «لا تقبل صلاة من أحدث حتى يتوضأ». قال رجل من حضرموت: ما الحدث يا أباهريرة؟ قال: فساء أو ضراط. اهـ

وإلى هذا أشار شيخنا - رحمه الله تعالى - لكن مراد صاحب الفيض ذلك، وقوله: تفسير الحديث. خطأ، والصواب: تفسير الحدث.

فعبارة صاحب الفيض هنا الصحيحة هكذا: وعنه في تفسير الحدث أنه الصوت يعني الضرطة (البخاري صـ ٣٠) فيخالف البخاري الخ

وفي قوله هذا أنه لا مخالفة لأن مقصود البخاري نفي أن يكون الخارج من غير السبيلين ناقضا وحدثا عند بعض أهل العلم، ولم يجعله أبوهريرة - رضي الله عنه-

حدثا حتى يقال : فيخالف البخاري الخ

ثم إن غرض أبي هريرة – رضي الله عنه – من تفسيره للحدث بقوله : فساء أو ضراط . تفسيره بالمثال، وذكره لبعض الأفراد، لا تعريفه بقول شارح جامع مانع، فلا مخالفة أصلا .

مع أن قول أبي هريرة – رضي الله عنه – وغيره هنا من المترجم به، لا من المترجم له، فلا عبرة بالمخالفة ولا بالموافقة، ولا بالعموم والخصوص، وإنما هو جزء من أجزاء الترجمة مثل الوضوء من المخرجين القبل والدبر .

وقال العيني : هذا التعليق وصله إسماعيل القاضي في الأحكام بإسناد صحيح من حديث مجاهد عنه موقوفا، ورواه أبو عبيد في كتاب الطهور بلفظ : لا وضوء إلا من حدث أو صوت أو ريح .

وقال بعضهم : ورواه أحمد، وأبو داود، والترمذي من طريق شعبة عن سهيل ابن أبي صالح عن أبيه عنه مرفوعا . قلت : الذي رواه أبو داود غير ما روي عن أبي هريرة، وخلافه على ما تقف عليه الآن .

وقال الكرماني : معنى لا وضوء إلا من حدث لا وضوء إلا من الخارج من السبيلين . قلت : الحدث أعم من هذا، وكل واحد من الإغماء والنوم والجنون حدث، وجميع الأئمة يقولون : لا وضوء إلا من حدث .

فإن اعتمد الكرماني في هذا التفسير على حديث أبي داود المرفوع فلا يساعده ذلك لأن لفظ حديث أبي داود عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال : «إذا كان أحدكم في الصلاة، فوجد حركة في دبره أحدث أو لم يحدث، فأشكل عليه فلا ينصرف حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا» .

فالحدث هنا خاص، وهو سماع الصوت، أو وجدان الريح، وأثر أبي هريرة عام في سائر الأحداث لأن قوله : من حدث . لفظ عام لا يختص بحدث دون

حدث. انتهى كلام العيني - رحمه الله تعالى -

فلفظ رواية أبي عبيد في كتاب الطهور يدل على أن أبا هريرة - رضي الله عنه - لم يرد بالحدث في قوله: لا وضوء إلا من حدث. الفساء والضراط فقط بقرينة التقابل ويدل أيضا على أنه أراد بتفسيره الحدث بالفساء والضراط في رواية البخاري التفسير بالمثال، والتعريف بذكر بعض الأفراد، ولم يرد الانعكاس والاطراد، فليس الحدث عند أبي هريرة - رضي الله عنه - أخص من الخارج من السبيلين كما زعم صاحب الفيض - رحمه الله تعالى -

٨٩١- **قال**: ويذكر عن جابر رضي الله عنه الخ وأخرجه أبو داود، وإنما عبر عنه بالتمريض لأن في إسناده عبد الله بن محمد بن عقيل، وحسن بعضهم حديثه وهو الراجح عندي الخ (١/ ٢٨٢).

يقول أولا: قال أبوداود في باب الوضوء من الدم من كتاب الطهارة: حدثنا أبو توبة الربيع بن نافع قال: ثنا ابن المبارك عن محمد بن إسحاق قال: حدثني صدقة بن يسار عن عقيل بن جابر عن جابر قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ يعني في غزوة ذات الرقاع، فأصاب رجل امرأة رجل من المشركين، فحلف أن لا أنتهي حتى أهريق دما في أصحاب محمد، فخرج يتبع أثر النبي ﷺ، فنزل النبي ﷺ منزلا، فقال: «من رجل يكلؤنا؟» فانتدب رجل من المهاجرين، ورجل من الأنصار، فقال: «كونا بفم الشعب». قال: فلما خرج الرجلان إلى فم الشعب اضطجع المهاجري، وقام الأنصاري يصلي، وأتى الرجل، فلما رآى شخصه عرف أنه ربيئة القوم، فرماه بسهم، فوضعه فيه، فنزعه حتى رماه بثلاثة أسهم، ثم ركع وسجد، ثم انتبه صاحبه، فلما عرف أنهم قد نذروا به هرب، فلما رأى المهاجري ما بالأنصاري من الدماء قال: سبحان الله ألا أنبهتني أول ما رمى. قال: كنت في سورة أقرءها فلم أحب أن أقطعها. اهـ

والحديث قد أخرجه ابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما، والحاكم، وأحمد، والدار قطني، والبيهقي، وقد سكت عليه أبوداود، ثم المنذري، وقال العيني في العمدة: هذا الحديث صحيح. اهـ وقد صرح محمد بن إسحاق بالتحديث، فلا يضر تدليسه.

ثم إنك قد رأيت أنه ليس في إسناده عبد الله بن محمد بن عقيل، وإنما فيه عقيل بن جابر بن عبد الله بن عمرو الأنصاري، فقول صاحب الفيض: لأن في إسناده عبد الله بن محمد بن عقيل. وهم من أوهامه، وقد علل به تعبير البخاري بصيغة المجهول وعدم الجزم، وإذ ليس عبد الله هذا في الإسناد لم يصح ذلك التعليل، وكلامه بعد، وما نقل عن جامع الترمذي كل ذلك مبني على ذلك الوهم، ولا حاجة إليه هنا أصلا.

ثانيا: إن في إسناد حديث جابر- رضي الله عنه - هذا ابنه عقيل بن جابر قال أبو حاتم: لا أعرفه. وقال الذهبي في ميزانه: فيه جهالة ما روى عنه غير صدقة بن يسار. وقال الحافظ في الفتح: لا أعرف راويا عنه غير صدقة. اهـ

ولا يخفى أن هذه الجهالة جهالة عين، لا جهالة حال كما يدل عليه كلام الذهبي والحافظ، وترتفع بإحدى الطريقين الأولى منهما توثيق ناقد من النقاد ومعرفته له، والثانية منهما رواية عدلين عنه.

قال الحافظ ابن كثير في النوع الثالث والعشرين من كتابه اختصار علوم الحديث: قال الخطيب البغدادي وغيره: وترتفع الجهالة عن الراوي بمعرفة العلماء له، أو برواية عدلين فصاعدا عنه. اهـ

وقال الحافظ في شرح النخبة: فإن سمي الراوي وانفرد راو واحد بالرواية عنه فهو مجهول العين كالمبهم فلا يقبل حديثه إلا أن يوثقه غير من انفرد عنه على الأصح، وكذا من انفرد عنه إذا كان متأهلا لذلك. اهـ

وقد ارتفعت جهالة عقيل هذا بالطريقين كلتيهما :

أما بالأولى فلأن ابن خزيمة وابن حبان ، والحاكم قد صححوا حديثه فهو ثقة عندهم ، وقال الحافظ نفسه في التقريب : مقبول من الرابعة . وقال في مقدمته : السادسة من ليس له من الحديث إلا القليل ، ولم يثبت فيه ما يترك حديثه من أجله ، وإليه الإشارة بلفظ مقبول حيث يتابع ، وإلا فلين الحديث . اهـ

فعقيل هذا ليس بمجهول عند الحافظ لا بجهالة العين ، ولا بجهالة الحال إذ لو ثبت عنده إحدى الجهالتين في عقيل لما جعله مقبولا ، وقول الحافظ في الفتح : لا أعرف راويا عنه غير صدقة . بيان للأمر الواقع عنده إذ ذاك ، لا تسجيل على الجهالة ، فلا تعارض بين قولي الحافظ قوله في الفتح ، وقوله في التقريب ، وعقيل هذا قد وثقه ابن حبان .

فابن خزيمة ، والحاكم ، وابن حبان ، والحافظ العسقلاني قد عرفوه ، ولو لم يعرفه أبو حاتم وغيره فلا بأس لأن من عرف وحفظ حجة على من لم يعرف ويحفظ .

وأما بالثانية فلأنه قد وجد هنا رجل آخر غير صدقة يروي عن عقيل ، قال الحافظ في التهذيب : وقد روى جابر البياضي عن ثلاثة من ولد جابر عن جابر فيحصل لنا راو آخر وإن كان ضعيفا عن عقيل مع صدقة لأن جابرا له ثلاثة أولاد رووا الحديث هذا وعبد الرحمن ومحمد . اهـ

ولا ريب أن قوله هذا يناقض قوله في الفتح إلا أن يقال : إن قول الفتح متقدم لأن عدم المعرفة تتقدم على المعرفة غالبا . أو يقال : إن مراده بقول الفتح نفي معرفة الراوي الثقة غير صدقة .

وقد نقل قول التهذيب المذكور قبل السيد عبد الله المدني اليماني في تعليقه على التلخيص الحبير ، فحذف منه جملة : وإن كان ضعيفا . وما كان ينبغي له هذا-

فرحمه الله سبحانه وتعالى، وإيانا - والمعتمد عندي في رفع جهالة عقيل هو الطريق الأولى.

وهذا على قول من اشترط في رفع الجهالة رواية ثقتين اثنين فصاعدا، وأما من لم يشترط التعدد أو اشترط التعدد ولم يشترط الثقة فليس عقيل هذا بمجهول عنده إذ قد روى عنه صدقة وهو ثقة، وجابر البياضي وهو ضعيف.

قال ابن الصلاح بعد ذكر أسماء بعض رجال في البخاري ومسلم قد تفرد بالرواية عنهم راو واحد: وذلك مصير منهما إلى ارتفاع الجهالة برواية واحد وذلك متجه كالخلاف في الاكتفاء بواحد في التعديل. اهـ

وقد تعقبه الحافظ ابن كثير في اختصار علوم الحديث فانظره، والمسألة طالبة للتحقيق بعد.

فقد تبين مما ذكرنا أن حديث جابر - رضي الله عنه - هذا صالح للاحتجاج ولا سيما على قول من احتج بروايات المجهولين والمستورين والمبهمين.

ثالثا: إذا ثبت أن الوجه الذي ذكره صاحب الفيض لترك المصنف الجزم هنا خطأ مبني على وهمه فما السبب لترك المصنف الجزم هنا ؟

قال الحافظ: وعقيل بفتح العين لا أعرف راويا عنه غير صدقة، ولهذا لم يجزم به المصنف، أو لكونه اختصره، أو للخلاف في ابن إسحاق. اهـ

وقال العيني: قال الكرماني: ذكره بصيغة التمريض لأنه غير مجزوم به بخلاف قوله: قال جابر. في الحديث الذي مضى هنا لأن قال ونحوه تعليق بصيغة التصحيح مجزوما به.

قلت: فيه نظر لأن الحديث الذي قال فيه: قال جابر. لا يقاوم هذا الحديث على ما وقفت عليه وكان على قوله ينبغي أن يكون الأمر بالعكس، وقال بعضهم: لم يجزم به لكونه مختصرا قلت: هذا أبعد من تعليل الكرماني فإن كون الحديث مختصرا لا يستلزم أن يذكر بصيغة التمريض، والصواب فيه أن يقال: لأجل

الاختلاف في ابن إسحاق. انتهى كلام العيني.

والحق أن الذي جعله العيني صوابا ليس بصواب لأن الاختلاف في راو لو كان موجبا لأن يذكر حديثه معلقا في تراجم الأبواب بصيغة التمريض لكان إيجابه لأن لا يذكر حديثه في الأصول والمقاصد أصلا أولى، والبخاري قد أخرج في الأصول والمقاصد أيضا أحاديث لرواة قد اختلف أئمة الجرح والتعديل فيهم مثل أبي إسماعيل إبراهيم بن عبد الرحمن السكسكي الكوفي، وأسباط بن محمد القرشي فهو لا يتوقى حديث راو لأجل أنهم اختلفوا فيه، بل يرجح ويعتمد على رأيه الشفيف بعد الترجيح، ومحمد بن إسحاق ثقة عند البخاري، وإن لم يكن على شرطه في الجامع الصحيح.

وإنما لم يجزم هنا لأنه ذكر حديث جابر- رضي الله عنه- هذا مختصرا بالمعنى وقد علم من صنيع المصنف أنه يعلق بصيغة التمريض إذا ذكر الحديث بالمعنى مختصرا ولو كان ذلك الحديث صحيحا مخرجا في موضع آخر من كتابه.

مثاله قوله في باب الرقى بفاتحة الكتاب من الطب: ويذكر عن ابن عباس عن النبي ﷺ الخ وقال في الباب الذي يليه باب الشرط في الرقية بقطيع من الغنم: حدثنا سيدان بن مضارب أبو محمد الباهلي قال: حدثنا أبو معشر يوسف بن يزيد البراء قال: حدثني عبيدالله بن الأخنس أبو مالك عن ابن أبي مليكة عن ابن عباس أن نفرا من أصحاب رسول الله ﷺ مروا بماء فيهم لديغ. الحديث وفي آخره: فقال رسول الله ﷺ: «إن أحق ما أخذتم عليه أجرا كتاب الله». وقال البخاري في باب ما يعطى في الرقية من الإجارات: وقال ابن عباس عن النبي ﷺ: «أحق ما أخذتم عليه أجرا كتاب الله».

فانظر أن البخاري قد أخرج حديث ابن عباس- رضي الله عنهما- في الرقية مسندا في باب الشرط في الرقية بقطيع من الغنم، وعلقه جازما في باب ما يعطى

في الرقية لأنه ذكره فيه باللفظ مختصرا، وعلقه غير جازم في باب الرقى بفاتحة الكتاب لأنه ذكر فيه بالمعنى مختصرا.

وحديث جابر- رضي الله عنه- في الباب إنما ذكره المصنف بالمعنى مختصرا فلذلك قال: ويذكر عن جابر الخ، وقول العيني: فإن كون الحديث مختصرا لايستلزم الخ فيما كان باللفظ مختصرا مسلم، وأما فيما كان بالمعنى مختصرا فلا، وحديث جابر- رضي الله عنه- المعلق هنا من الثاني، لا من الأول.

ثم المسألة تتعلق بعادة المصنف وصنيعه ودأبه في الكتاب، وهذه الأمور إنما تعرف باستقراء الكتاب إذ لم يفصح عنها المصنف -رحمه الله تعالى- وليس للاستلزام أي مدخل فيها ولا فيه.

ثم إن الحافظ قال: لكونه اختصره. ولم يقل: لكونه مختصرا. وبينهما فرق لأن الأول نص صريح في أن الذي اختصره هو المصنف بخلاف الثاني فإنه أعم من أن يكون الذي اختصره هو المصنف، أو غيره، فالتعليل لترك الجزم هنا بالاختصار أقرب من تعليل الكرماني، بل التعليل بالاختصار هنا هو الصواب لما ذكرنا قبل.

ثم الحافظ- رحمه الله تعالى- قد ردد التعليل بين ثلاثة أمور كما تقدم في قوله، والاختلاف في ابن إسحاق هو الأمر الثالث من أمور الترديد في كلام الحافظ فالتعليل الذي اختاره العيني -رحمه الله تعالى- وجعله صوابا -وليس بصواب في نفس الأمر والواقع- قد ذكره الحافظ قبل العيني، وجعله محتملا إذ لم يكن صوابا لكن العيني حذفه من البين حين نقل كلام الحافظ لغرض من الأغراض، فنظر الحافظ، وفكره أشف، وأعمق، وأعرق، وأحوط، وأتقن، وأوثق.

وأما قول العيني: إن الحديث الذي قال فيه: قال جابر. لا يقاوم هذا الحديث. خطأ بمرة لأن حديث جابر الموقوف الذي قال فيه المصنف قبل: قال جابر الخ أصح وأجود من حديثه هذا المرفوع الذي قال فيه البخاري: ويذكر عن جابر الخ وإن كانا

صحيحين، وهذا لا يخفى على من راجع الحديثين من مراجعهما.

٨٩٢- **قال**: والاستدلال منه غير تام لأنه لم يعلم أنه هل بلغ خبره إلى النبي ﷺ أم لا؟ ثم إن الدم نجس بالاتفاق، فكيف مضى في صلاته مع وجود الدم النجس؟ قال الخطابي في باب الوضوء من الدم الخ (١/ ٢٨٢).

يقول أولا: أورد العلامة العيني في شرح الهداية حديث جابر- رضي الله عنه- هذا من رواية سنن أبي داود وصحيح ابن حبان، وسنن الدار قطني والبيهقي، وزاد فيه: فبلغ ذلك رسول الله ﷺ، فدعالهما. قال العيني: ولم يأمره بالوضوء ولا بإعادة الصلاة. والله أعلم، والعهدة في ذلك على العيني- رحمه الله تعالى-

قال الشوكاني في السيل الجرار: حديث جابر أخرجه أحمد وأبو داود، والدارقطني، وصححه ابن خزيمة، وابن حبان، والحاكم، ومعلوم أن النبي ﷺ قد اطلع على ذلك الاستمرار، ولم ينكر عليه الاستمرار في الصلاة بعد خروج الدم، ولو كان الدم ناقضا لبين له ولمن معه في تلك الغزوة، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز. انتهى كلامه -رحمه الله تعالى-

علا أنه بعيد كل البعد أن لا يطلع النبي ﷺ على مثل هذه الواقعة العظيمة، وقد كان ذلك الزمان زمان نزول الوحي، ولم يحدث أمر قط إلا أوحى الله تعالى إليه ﷺ، وهذا ظاهر لمن تتبع الحوادث التي وقعت في زمن النبي ﷺ، ولم ينقل أنه أخبره بأن صلاته قد بطلت. كذا في عون المعبود.

والحاصل أن من أبعد البعيد أن يرسل النبي ﷺ رجلين من أصحابه ليكلآهم، ثم يغفل عن أخبارهما ولا يتفقد أحوالهما، ولا يستخبر عن أمرهما، ولا يخبره أحد من أصحابه بشأنهما، حتى المهاجري الذي رأى الدماء بصاحبه الأنصاري حين أنبهه ؟؟؟

ولو سلم أن رسول الله ﷺ لم يطلع على هذا، فهل يمكن أن لا يكون الله تعالى

اطلع عليه؟ كلا ثم كلا، فالاستدلال بتقرير الله تعالى، فنقول: إن ذلك الأنصاري صلى في الدماء، فلا انتقض وضوءه ولا انقطعت صلاته بالدماء التي كان فيها، والقرآن كان ينزل، والوحي إلى رسول الله ﷺ كان يأتي صباح مساء. وهذا كما قال جابر -رضي الله عنه-: كنا نعزل والقرآن ينزل. فاستدل -رضي الله عنه- بتقرير الله سبحانه وتعالى.

ثانيا: لم يثبت نجاسة الدم الخارج من غير السبيلين الدبر والقبل، لا بالكتاب ولا بالسنة الثابتة عن رسول الله ﷺ، وقياسه على الخارج من القبل أو الدبر مع الفارق فلا يصح، والاستدلال بحرمة الدم على نجاسته ليس بذاك لأن الحرمة لاتلزمها النجاسة كما هو المعلوم.

وأما قوله: ثم إن الدم نجس بالاتفاق. فإن أراد به أن جميع الدماء نجسة باتفاق جميع العلماء ففيه أن الأمر في الواقع ليس كذلك قال صاحب كتاب الفقه على المذاهب الأربعة: ومنها- أي من الأعيان النجسة- الدم بجميع أنواعه إلا الكبد والطحال فإنهما طاهران للحديث المتقدم، وكذا دم الشهيد ما دام عليه، والمراد بالشهيد شهيد القتال الآتي بيانه في مباحث الجنازة، وما بقي في لحم المذكاة أو عروقها، ودم السمك، والقمل، والبرغوث، ودم الكنان (وهي دويبة حمراء شديدة اللسع) فهذه الدماء طاهرة، وهناك دماء أخرى طاهرة في بعض المذاهب. اهـ

وقال في الحاشية: الحنفية قالوا بطهارة الدم الذي لم يسل من الإنسان أو الحيوان وبطهارة الدم إذا استحال إلى مضغة أما إذا استحال إلى علقة فهو نجس. اهـ

وقال صاحب شرح الوقاية: فالدم الذي لم يسل عن رأس الجرح طاهر، وكذا القيء القليل. اهـ

ثم حاصل تعليلهم لنجاسة الدم السائل أنه إذا سال علم أنه دم انتقل من

العروق في هذه الساعة، وهو الدم النجس، وفيه أن تعليلهم هذا يصدق على كل دم سائل سواء أسال إلى موضع يلحقه حكم التطهير أم سال إلى غير ذلك الموضع، وهم لا يقولون بنجاسة السائل مالم يسل إلى موضع يلحقه حكم التطهير.

ولا يصدق تعليلهم المذكور على دم الحيض فإنه ليس بدم العروق كما يدل عليه حديث عائشة -رضي الله عنها- قالت: جاءت فاطمة بنت أبي حبيش إلى النبي ﷺ فقالت: يارسول الله إني امرأة أستحاض فلا أطهر أفادع الصلاة؟ فقال: «لا إنما ذلك عرق، وليس بحيض». الحديث أخرجه الشيخان وغيرهما، وهم يقولون بنجاسة دم الحيض أيضا.

فقد حصحص أن تعليلهم هذا ليس بتعليل في الواقع، ولا في مذهبهم.

ثم قصرهم للدم السائل على دم العروق، ولغير السائل على دم الأعضاء ليس بذاك لأن دم الأعضاء قد يسيل، ودم العروق قد لا يسيل.

وقال الترمذي في باب ماجاء في غسل دم الحيض: ولم يوجب بعض أهل العلم من التابعين وغيرهم عليه الإعادة وإن كان أكثر من قدر الدرهم، وبه يقول أحمدو إسحاق. اهـ

فلو كان الدم نجسا عند هؤلاء التابعين وغيرهم لأوجبوا عليه الإعادة وإن كان أقل من قدر الدرهم كما في بول الآد مي مثلا، فلم يوجد الاتفاق على نجاسة الدم كما ادعاه صاحب الفيض.

ثالثا: إنك إذا أتقنت ما ألقينا عليك قبل تبين لك أن كلام الخطابي إنما يرد على الذين قالوا بنجاسة الدم ولو خرج من غير السبيلين، وأما الذين قالوا بأن الدم مطلقا أو الخارج من غير السبيلين ليس بنجس فلا يرد عليهم إيراد الخطابي أصلا.

٨٩٣- **قال**: والوجه عندي أنه كان إبقاء للهيئة المحمودة رجاء للرحمة، فإن الشهيد يجيء يوم القيامة واللون لون الدم والريح ريح المسك فهذا من باب المناقب

كالموت في السجدة، وكما في البخاري في قصة شهادة القراء حيث استشهد رجل من أصحابه ﷺ، فخرج منه الدم فأخذ من دمه وجعل يمسحه على وجهه الخ (١/ ٢٨٣)

أقول: وبينهما فرق لأنه لم يكن يصلي إلا أن البحث في جواز هذا الفعل وعدمه من هذه القصة في غير موضعه بعد وجود التصريح بنجاسة الدم.

يقول أولا: إن الوجه الذي ذهب إليه صاحب الفيض في كلامه هذا صريح في أن استمرار ذلك الصحابي الأنصاري ومضيه في صلاته حال تلطخه بالدماء كان لأمر يرجع إلى ذلك التلطخ والتضمخ، والأمر ليس كذلك لأن ذلك الأنصاري قد سجل على سبب مضيه في الصلاة حال كون الدم ينزف منه حين قال له صاحبه المهاجري -رضي الله عنهما-: ألا أنبهتني أول مارمى. قال: كنت في سورة أقرءها، فلم أحب أن أقطعها. اهـ

فسبب عدم قطعه للصلاة هذا الذي نص عليه الأنصاري نفسه -رضي الله عنه- لا ذلك الذي ذهب إليه صاحب الفيض. نعم لم يجعل الأنصاري -رضي الله عنه- تلك الدماء التي كانت به قاطعة للصلاة، ولا ناقضة للوضوء، وإلا لم يمض في الصلاة بعد أن نزفه الدم.

ثم مقتضى وجه صاحب الفيض أن يكون ذلك الأنصاري - رضي الله عنه- ما أزاح عنه تلك الدماء بعد أن فرغ من الصلاة لأن إبقاء الهيئة المحمودة رجاء للرحمة الخ مطلوب ومرغوب فيه حال الصلاة وغيرها.

ثانيا: إن الدم إذا كان نجسا لم يكن إبقاءه على البدن أو الثوب إبقاء لهيئة المحمودة نظرا إلى الدم النجس، وقد صرح صاحب الفيض قبل بنجاسة الدم حيث قال: فكيف مضى في صلاته مع وجود الدم النجس. وإنما هذا كما يقال: إن فلانا صلى في أبواله التي خرجت منه بضرب الأعداء ومضى في صلاته إبقاء للهيئة

المحمودة الخ فهل هذا من المأثور، أو المعقول في شيء.

ثالثا: إن ذلك الأنصاري -رضي الله عنه- لم يكن استشهد في تلك الوقعة فالتعليل بقوله: فإن الشهيد يجيء يوم القيامة الخ ليس بمستقيم. على أن تلك المنقبة لا تختص بالشهيد، بل تتناوله، وتتناول كل غاز مكلوم في سبيل الله تعالى كما يدل عليه سياق الحديث الصحيح.

رابعا: إن بناء كلامه هذا على أن دم الشهيد في سبيل الله أيضا نجس، وهو كما ترى وقد صرح بعض الحنفية أن دم الشهداء طاهر مستثنى من الدماء قال اللكنوي في حاشية الهداية ناقلا عن مجمع الأنهر: قوله: كالدم. أي السائل إلا دم الشهيد في حقه، وإنما قيدنا بالسائل لأن ما بقي في اللحم والعروق ليس بنجس. اهـ وعليك أن تتدبر في قوله: في حقه.

خامسا: إن في قوله ﷺ: واللون لون الدم، والريح ريح المسك. إشارة لطيفة إلى طهارة الدم فإن المسك بعض دم الغزال، وهو طاهر.

وليت شعري كيف يجعلون مطلق السيلان علامة لنجاسة الدم في بهيمة الأنعام وغيرها، ويقيدونه بقولهم: إلى موضع يلحقه حكم التطهير. في دم الإنسان؟

وقد فسروا لحوق حكم التطهير بوجوب التطهير في الوضوء أو الغسل للجنابة ولا يجب عندهم شيء من الوضوء والغسل على الصبيان مالم يبلغوا الحنث، ولا على الكفار عند كثير منهم حتى يؤمنوا، فكيف بدماء الصبيان والكفار في ضوء هذا القيد؟ إلا أن يقال: إن المراد صلاحية الوجوب ولو كان بعد حين.

ثم الأصل في التقييد عندهم قوله تعالى ﴿أودما مسفوحا﴾ لكن ليس فيه قيد الوصول إلى موضع يلحقة حكم التطهير، وهم لا يجوزون تقييد الكتاب بخبر الواحد الثابت عن رسول الله ﷺ، فكيف بتقييدهم الكتاب بالوصول إلى الخ الذي

ليس من الأخبار في شيء لا من المتواترة، ولا من المشهورة، ولا من الآحاد؟ وإنما هذا على تقدير دلالة الآية على نجاسة الدم، وأن يكون المسفوح بمعنى السائل، وقد نوقش في كلا الأمرين.

سادسا: قوله: فهذا من المناقب الخ فيه أن كون هذا من المناقب لا يقتضي أن يكون الدم الذي هو نجس عند من يزعمه نجسا طاهرا، وقد قال هو نفسه قبل: فكيف مضى في صلاته مع وجود الدم النجس؟

وأنت تعلم أن المنقبة لا تجعل النجس طاهرا ألا ترى أن الموت في السجدة من المناقب، ومع ذلك لا يكون بول من مات في السجدة طاهرا وإن خرج منه حال السجدة حين مات، وكذا بول الشهيد وغائطه، فإنهما لا يكونان طاهرين وإن سالا منه أوان استشهد، فإن منقبة الشهادة لاتجعل النجس طاهرا.

سابعا: إن قصة رجل من شهداء بئر معونة نضح الدم على وجهه ورأسه أخرجها البخاري في باب غزوة الرجيع من المغازي قال: حدثني حبان قال: أخبرنا عبدالله قال: أخبرنا معمر قال: وحدثني ثمامة بن عبدالله بن أنس أنه سمع أنس بن مالك يقول: لما طعن حرام بن ملحان -وكان خاله- يوم بئر معونة قال بالدم هكذا، فنضحه على وجهه ورأسه، ثم قال: فزت ورب الكعبة. اهـ

وهذا أيضا يدل على أن الدم ولما كان عنده طاهرا فإنه لو اعنقد نجاسته لما نضحه على وجهه ورأسه، ولما كان نضحه ذلك حينئذ إبقاء للهيئة المحمودة، بل كان ذلك إنشاء للهيئة النجسة المذمومة.

وسمعت بعض أصحابي أن حرام بن ملحان -رضي الله عنه- إنما نضح الدم على وجهه لئلا يظهر بياض وجهه وصفرته بعد خروج الدم فإن الدم إذا خرج أبيض لون البدن، وأيا ما كان فلو حسب أن الدم نجس لما تضمخ به بدنه.

وإذا تحقق أن الدم الخارج من غير السبيلين غير نجس لم يبق وجه لقول صاحب

الفيض: فكيف مضى في صلاته الخ ولا لقوله الخطابي: لست أدري الخ إلا عند من يقول بنجاسة ذلك الدم.

٨٩٤- **قال**: وكقوله في رجل مات في إحرامه: «لاتخمروا رأسه..... فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا». فإنه من باب البشارة، وحمله الخصوم على الحكم الفقهي، وليس بجيد. اهـ (١/ ٢٨٣)

أقول: والتعليل يدل على الحكم الفقهي لأنه علل عدم التخمير بهذه العلة.

يقول: إن كون النص من آية أو سنة من باب البشارة لا ينافي أن يدل على حكم فقهي أو اعتقادي، وتخصيص الحكم بذلك المحرم الواحد ليس بشيء فإن نصوص الشرع تكون عامة ولو وردت في مكلف واحد لتساوي الأمة في وصف التكليف إلا أن يقوم دليل على التخصيص، ولم يقم ههنا، فنحن نحكم ونستيقن بأن كل محرم يموت في إحرامه يبعث يوم القيامة ملبيا، فإن بناء الأحكام على الظاهر.

ألا ترى أن بعض المسلم يموت، ولا سبيل لنا إلى اليقين الباطني بأنه هل يبعث يوم القيامة مسلما أولا؟ ومع ذلك نصلي عليه ونحكم ونستيقن بأنه يبعث يوم القيامة مسلما، ولو بنيت الأحكام على ما ذهب إليه المخصصون من اليقين الباطني بأنه يبعث يوم القيامة كذا فيكون حكمه كذا لتعطلت كثير من الأحكام، وارتحلت إلى ساحة العدم فتدبر ولا تحسبن النصوص حل الدم.

٨٩٥- **قال**: قوله: وقال الحسن البصري الخ ويمكن أن يحمل على مسألة المعذور عندنا الخ (١/ ٢٨٣).

يقول أولا: تفسيره للمعذور بعد يجعل هذا الحمل غير ممكن فإنه قال بعد: ثم إنهم ذكروا مسألة ابتداء العذرأي متى يصير معذورا وهو بإحاطة الوقت.

ثانيا: إن العيني قال في بيان معنى قول الحسن البصري هذا: ومعناه يصلون في جراحاتهم من غير سيلان الدم، والدليل عليه ما رواه ابن أبي شيبة في مصنفه

عن هشام عن يونس عن الحسن أنه كان لا يرى الوضوء من الدم إلا ما كان سائلا.
هذا الذي روي عن الحسن بإسناد صحيح هو مذهب الحنفية، وحجة لهم على الخصم. اهـ

وفيه مناقشات عديدة:

الأولى : أن شيخ ابن أبي شيبة في هذا السند هشيم بالتصغير، لا هشام، فانظر لذلك كتاب المصنف لابن أبي شيبة كتاب الطهارات منه وباب إذا سال الدم أوقطر أوبرز ففيه الوضوء (١/ ١٣٧).

الثانية : أن هشيما هذا كثير التدليس والإرسال الخفي، ولم يصرح هنا بالسماع فالإسناد ليس بصحيح.

الثالثة : أن قول الحسن ورأيه هذا ليس مذهبا للحنفية لأن الحسن- على تقدير ثبوت قوله هذا عنه- يرى الوضوء من الدم السائل سوآء أ وصل إلى موضع يلحقه حكم التطهير أم لم يصل إليه، والحنفية لا يرون الوضوء إلا من الأول قال العيني عينه قبيل هذا: ومع ذلك لوجرح شيء من ذلك لا تفسد صلاته بمجرد الخروج ولا بد من سيلانه ووصوله إلى موضع يلحقه حكم التطهير. اهـ

الرابعة : أن لا حجة في رأي أحد، وإنما الحجة في الوحي كتابا كان أو سنة، فرأي الحسن -رحمه الله تعالى- هذا ليس حجة للحنفية، ولا على خصمهم، وقد صرحت الحنفية أنفسهم بأن الحجج أربع : كتاب الله تعالى، وسنة رسول الله ﷺ، والإجماع، والقياس، ورأي الحسن هذا ليس واحدا من تلك الأربع، وليست الحنفية من المقلدين للحسن -رحمه الله تعالى- حتى يقال: وأما المقلد فمستنده قول مجتهده.

الخامسة : أن: يصلون في جراحاتهم. رواية الحسن عن الآخرين، و: كان لا يرى الوضوء الخ رأي الحسن- رحمه الله تعالى- نفسه، وتقييد رواية الراوي عن

الآخرين برأي نفسه ليس من الإنصاف في شيء.

السادسة: أن الرواية في الصلاة، والرأي في الوضوء، ومن الجائز أن يروي الرجل الصلاة في الجراحات والدماء، ويراها صحيحة، ومع ذلك يرى الوضوء من الدم السائل.

ألست تعلم أن الحنفية يرون الصلاة مع قدر الدرهم وما دونه من الدم جائزة، ومع ذلك يرون الوضوء من دم سائل إلى موضع الخ سوآء أكان أقل من قدر الدرهم أم أكثر، أم مساويا، فشتان ما بين الوضوء والصلاة في هذا الأمر.

وعلى هذا لا يلائم أثر الحسن -رحمه الله تعالى- هذا ما بصدده المصنف -رحمه الله تعالى- هنا من بيان ما ينقض الوضوء وما لا ينقضه إلا أن يقال: إن أثر الحسن -رحمه الله تعالى- هذا يدل على طهارة الدم عندهم، والطاهر الخارج من غير السبيلين لا ينقض كالبصاق مثلا.

٨٩٦- **قال**: قوله: قال طاؤس الخ ولعله دم المعذور أودم غير سائل كما قال الحسن على ما عند ابن أبي شيبة بإسناد صحيح أنه كان لا يرى الوضوء من الدم إلا إذا كان سائلا. اهـ (١/ ٢٨٣).

يقول أولا: إن قوله: ولعله دم الخ يشعر بأن ليس عنده علم بهذا، وإنما هو ترجّيه فقط.

ثانيا: إن نصوص الأثرين الأولين من هذه الآثار الثلاثة ترد ما ترجاه صاحب الفيض، وذكره بقوله: ولعله دم الخ

فنص الأثر الأول عند ابن أبي شيبة بإسناد صحيح عن خنظلة عن طاووس أنه كان لا يرى في الدم السائل وضوءا يغسل عنه الدم ثم حسبه. وقد صحح إسناده الحافظ في الفتح، والعيني في العمدة.

ونص الأثر الثاني ذكره الحافظ في الفتح، والعيني في العمدة قالا -واللفظ

للحافظ- : رويناه موصولا في فوائد الحافظ أبي بشر المعروف بسمويه من طريق الأعمش قال: سألت أبا جعفر الباقر عن الرعاف، فقال: لو سال نهر من دم ما أعدت منه الوضوء. اهـ

فسياق هذين الأثرين أثر طاووس، وأثر محمد بن علي -رحمهما الله تعالى- نص صريح في أن الدم السائل لا ينقض الوضوء، ولو سال إلى موضع ما، وواضح أنهما في غير المعذور، فلا وجه ولا مبرر لترجي حملهما على المعذور، أوالدم الغير السائل.

وأما نص الأثر الثالث فقد وصله عبدالرزاق في مصنفه عن ابن جريج قال: قلت لعطاء: أدخل عودا في فمي فيخرج فيه دم قال: فلا تمضمض.

وفى لفظ له: قلت لعطاء: الرجل يتنخم دما هل عليه الوضوء؟ قال: لا. قلت: أيمضمض؟ قال: لا إن شاء.

وفي لفظ له: قلت لعطاء: أدخل إصبعي في أنفى فتخرج مخضبة بالدم؟ قال: فلا تتوضأ، ولكن اغسل عنك الدم واغسل أصابعك، واستنثر. قال: وإن أدخلت إصبعك في أنفك وأنت في الصلاة، فخرج في إصبعك دم فلا تنصرف، وامسح أصابعك بالتراب، وحسبك.

وفي لفظ له: قال: قلت لعطاء: رجل مفؤود ينفث دما، أو مصدور ينهر قيحا أحدث هو؟ قال: لا، ولا وضوء عليه مما ليس بطعام.

وفي لفظ له: قال: سألت عطاء عما يخرج من الدم في الفم؟ قال: إذا سال في الفم ففيه الوضوء، وإن سالت اللثة في الفم حتى يبرز فتوضأ.

وفي لفظ له: قال: قال لي عطاء: توضأ من كل دم خرج فسال، وقيح ودمل أو نفطة يسيرة إذا خرج فسال فيه الوضوء. قال: وإن نزعت سنا فسال معها دم فتوضأ.

وفي لفظ له: عن عطاء في الشجة تكون بالرجل قال: إن سال الدم فليتوضأ وإن ظهر ولم يسل فلا وضوء عليه. اهـ

هذه ألفاظ مختلفة لأثر عطاء بن أبي رباح -رحمه الله تعالى- رواها عبدالرزاق عن ابن جريج عنه.

سلمنا على سبيل التنزل أن بعض هذه الألفاظ في دم المعذور، وسلمنا أن بعضها في الدم الغير السائل لكن نقول: إن قول عطاء لا ينهض مخصصا لقول طاووس ومحمد بن علي كقول الحسن فإنه أيضا لايخصص قول غيره. وباقي الكلام في أثر الحسن قد تقدم في نقاش كلام العيني فانظره حتى يتبين لك أن إسناده صحيح أم لا واعلم أن القول في كلامنا هذا بمعنى الرأي والمذهب إلا في بعض المواضع منه.

ثالثا: إنه كان لصاحب الفيض أن ينقل هنا أثر عطاء الذي يوجب الوضوء من الدم السائل لكنه لم يفعل هذا، ولا أدري ما وجهه؟ ولم يذكر الحافظ ولا العيني هنا لفظ أثر عطاء، وإنما اقتصرا على قولهما: وعطاء هو ابن أبي رباح وأثره هذا وصله عبدالرزاق عن ابن جريج عنه. اهـ

رابعا: إن عطاء -رحمه الله تعالى- أيضا لم يقيد السيلان الوارد في بعض ألفاظ أثره هذا بالوصول إلى موضع يلحقه حكم التطهير إلا أن يتجشم في حمل بعض ألفاظ عطاء على التقييد المذكور، وليس هذا الحمل بصواب كما لا يخفى على من تأمل ألفاظ أثره المذكورة.

٨٩٧- **قال**: قوله: وعصر ابن عمر الخ وليس فيه أنه خرج إلى موضع يلحقه حكم التطهير أم لا؟ مع أنه فرق بين الخارج والمخرج كما في الهداية. اهـ(١/ ٢٨٣).

يقول أولا: قد عرفت مما سبق أنه لم يثبت بالكتاب، ولا بالسنة الثابتة عن

رسول الله ﷺ أن يكون الدم الخارج من غير السبيلين ناقضا للوضوء فأنى يثبت تقييده بالوصول إلى موضع يلحقه حكم التطهير؟

ثانيا: إن البثرة التي عصرها ابن عمر كانت بوجهه قال ابن أبي شيبة في مصنفه (١/ ١٣٨): حدثنا عبدالوهاب عن التيمي عن بكر قال: رأيت ابن عمر عصر بثرة في وجهه فخرج شيء من دم، فحكه بين إصبعيه ثم صلى ولم يتوضأ. اهـ

وقد قال الحافظ في الفتح، والعيني في العمدة في هذا الأثر: وصله ابن أبي شيبة بإسناد صحيح. اهـ

ومعلوم أن الوجه موضع يلحقه حكم التطهير قال الله سبحانه وتعالى: ﴿فاغسلوا وجوهكم﴾. فقد ثبت أن الدم كان خرج من ابن عمر -رضي الله عنهما- إلى موضع يلحقه حكم التطهير، وخروج الدم أيضا سيلان الدم من الباطن إلى الظاهر إلا أن المعتبر عندهم السيلان بعد الخروج والبدو.

وأنت خبير بأن لا مبرر لجعل الدم السائل إلى موضع الخ نجسا، والسائل إلى غيره غير نجس لا في الشرع ولا في العقل، وكذا الفرق بين الخارج والبادي ليس له أثارة من علم ولا عقل.

ثالثا: إن الفرق بين الخارج والمخرج قد تشبث به صاحب الهداية والعيني وصاحب الفيض، وغيرهم من أهل الرأي، وقد رد هذا الفرق عدة من أهل جلدتهم فقد قال اللكنوى في حاشية الهداية: قوله: لأنه مخرج الخ وذكر في الكافي: الأصح أن المخرج ناقض. انتهى كيف لا وجميع الأدلة من الكتاب والسنة رالإجماع والقياس تدل على تعليق النقض بالخارج النجس، وهو ثابت في المخرج ١٢ف. اهـ ولا دليل في الكتاب، ولا في السنة ولا في الإجماع، ولا في القياس على نجاسة الدم الخارج من غير القبل والدبر.

رابعا: إن القول بالفرق بين الخارج والمخرج هنا ظاهرية بحتة أشنع من ظاهرية

داود، وابن حزم وأصحابهما من أهل الظاهر لأن ظاهريتهم تتعبد ظواهر نصوص الكتاب والسنة، وظاهرية الحنفية هذه تتعبد ظواهر أقوال من ليس أقواله قرآنا، ولا سنة، ولا حجة من الحجج، وأهل الرأي مع ظاهريتهم هذه يطعنون أهل الظاهر داود وحزبه، فيا للعجب وضيعة الأدب.

٨٩٨- **قال**: قوله وبزق ابن أبي أوفى دما الخ وهكذا عندنا إذا لم يكن الدم غالبا على البزاق. اهـ (١/ ٢٨٣).

يقول أولا: قال الحافظ: هو عبدالله الصحابي ابن الصحابي، وأثره هذا وصله سفيان الثوري في جامعه عن عطاء بن السائب أنه رآه فعل ذلك، وسفيان سمع من عطاء قبل اختلاطه، فالإسناد صحيح.

وقال العيني: ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه بسند جيد عن عبدالوهاب الثقفي عن عطاء بن السائب قال: رأيت ابن أبي أوفى بزق دما وهو يصلي ثم مضى في صلاته. اهـ

وإنما سمع عبدالوهاب من عطاء بعد اختلاطه، فالإسناد بخصوصه ليس بجيد، وإسناد الثوري هو الصحيح، ولذا اقتصر عليه الحافظ، ومنه يظهر إتقان علم الحافظ، ووسعه، وشفوفه.

ثانيا: إن الراوي الذي رأى ابن أبي أوفى -رضي الله عنهما- يبزق ينص على أن ابن أبى أوفى بزق دما الخ، ولا يقول: إنه بزق نخامة فيها دم. حتى يقال: إن المعتبر بالغلبة. فقول العيني: فالا عتبار للغلبة بالبزاق والدم، ولم يتعرض الراوي لذلك الخ مما لا يجدي.

ثالثا: إن السيلان إلى موضع يلحقه حكم التطهير في صورة غلبة النخامة والبزاق أيضا موجود، واختلاط الدم بالبزاق أو النخامة لا يجعل الدم السائل إلى موضع الخ طاهرا.

٨٩٩- قال: قوله: وقال ابن عمر رضي الله عنه. قلت: وليس فيه أنه من أحكام النجاسة أو الصلاة لأنك قد علمت أن الأحسن عند الشرع هو إزالة النجاسة على الفور دون التلطخ بها، فالوضوء من المذي، والمضمضة من اللبن، وكذلك غسل المحاجم كلها ليس من أحكام الصلاة عندي بل المقصود الخ (١/ ٢٨٣).

يقول أولا: إن مقصود المصنف -رحمه الله تعالى- من ذكر أثر ابن عمر -رضي الله عنهما- والحسن -رحمه الله تعالى- أنهما قد ذهبا إلى أن الدم ولو سال لا ينقض الوضوء لأنهما رأيا غسل المحاجم، ولو كان ينقض الوضوء عندهما لرأيا غسل أعضاء الوضوء كلها والمسح بالرأس، فإن المصنف-رحمه الله تعالى- في الباب بصدد بيان ما ينقض الوضوء، وما لا ينقضه، وليس هو بصدد بيان أحكام النجاسة أو الصلاة حتى يقال: وليس فيه أنه من أحكام النجاسة الخ.

ثانيا: إن من قال بنجاسة الدم واشتراط الطهارة للصلاة فعنده في الأثر المذكور بيان لحكم النجاسة والصلاة بأن من احتجم فعليه غسل المحاجم ليطهر، وتصح صلاته فلا يسع من هذا مذهبه أن يقول: ليس فيه أنه من أحكام النجاسة الخ.

ثالثا: إن كلامه: وقد علمت أن الأحسن الخ، و: بل المقصود الخ نص صريح في أن المقصود في الأثر المذكور هو إزالة النجاسة على الفور، ولاريب أن هذا من أحكام النجاسة، فلا معنى لقوله قبل: وليس فيه أنه من أحكام النجاسة الخ.

ولما كانت الطهارة وإزالة النجاسة شرطا للصلاة كان الأثر المذكور الذي فيه إزالة النجاسة مشتملا على بيان حكم من أحكام الصلاة أيضا. وإنما قلنا هذا بالنظر إلى قول من ذهب إلى نجاسة الدم.

رابعا: إن كون القصد من هذه الأمور إزالة النجاسة على الفور لا ينافي أن تكون من أحكام الصلاة أيضا.

خامسا: إن تفريع قوله: والمضمضة من اللبن. على قوله: أن الأحسن

عندالشرع هو إزالة النجاسة الخ خطأ واضح إلا أن يراد باللبن اللبن النجس .

سادسا : إن قوله : وقد تحقق عندي أن التلطخ الخ صريح في أن إزالة النجاسات من أحكام العبادات ، ولا ريب أن الصلاة من العبادات ، فتكون إزالة النجاسات من أحكام الصلاة لإزاحة النقص ، ولا سيما عند من يقول باشتراط الطهارة للصلاة . وقد قال قبيل : وكذلك غسل المحاجم كلها ليس من أحكام الصلاة عندي . اهـ ففي كلامه هنا نوع تناقض أيضا .

سابعا : إن قوله : إن التلطخ بالنجاسات الخ فيه تقصيرو تفريط لأن التلطخ بالنجاسة يبطل الصلاة ، ولا سيما عند من يقولون باشتراط الطهارة لها ، وكذلك الصيام حالة الحيض باطل .

ثامنا : إن كلامه هذا يدل على أن الدم الخارج من غير السبيلين ، والرعاف ، والقيء أيضا من النجاسات عند الشرع ، ولم يأت على هذا المطلوب بدليل من الكتاب ، ولا من السنة الثابتة عن رسول الله ﷺ .

تاسعا : قال صاحب الفيض في باب الحجامة والقيء للصائم من كتاب الصوم : ولولا الأحاديث دلت على عدم الفساد من جانب آخر لادعيت أن الحجامة مفسدة فى أحكام الدنيا أيضا إلا أن الدلائل لما قامت على خلافه اكتفيت بالفساد الأخروي ، وجعلتها كالغيبة مفسدة في النظر المعنوي محبطة للثواب فقط ، وإن لم تكن مفسدة في الحكم . اهـ (٣/ ١٦٤) .

وأنت تعلم أن فساد الوضوء وغيره الذي نحن بصدده في الباب هو الفساد الدنيوي ، فذكر الإفطار بالحجامة هنا ليس بذاك على قوله أيضا ، وأما على قول أبي حنيفة الذي يقلده هو فعبث أصلا فإنه لا يقول بفساد الصوم بالحجامة لابفساد دنيوي ولاأخروي .

هذا والتحقيق أن حديث : «أفطر الحاجم والمحجوم» . منسوخ ، وسوف نذكر

تفصيل المسألة في كتاب الصوم إن شاء الله تعالى.

٩٠٠- **قال**: قوله: حدثنا سعد الخ أقول: والإجماع منعقد على إيجاب الغسل بمجاوزة الختانين، فلعل مراد عثمان أنه يتوضأ في الحالة الراهنة الخ (١/ ٢٨٤).

يقول أولا: إن الإجماع لم ينعقد البتة قال ابن العربي: إيجاب الغسل أطبق عليه الصحابة، ومن بعدهم، وما خالف فيه إلاداود ولا عبرة بخلافه، وإنما الأمر الصعب مخالفة البخاري، وحكمه بأن الغسل مستحب الخ.

وقد تعقبه الحافظ في الباب الأخير من كتاب الغسل بقوله: وأما نفي ابن العربي الخلاف فمعترض، فإنه مشهور بين الصحابة ثبت عن جماعة منهم لكن ادعى ابن القصار أن الخلاف ارتفع بين التابعين، وهو معترض أيضا، فقد قال الخطابي: إنه قال به من الصحابة جماعة، فسمى بعضهم. قال: ومن التابعين الأعمش. وتبعه عياض لكن قال: لم يقل به أحد بعد الصحابة غيره. وهو معترض أيضا، فقد ثبت ذلك عن أبي سلمة بن عبدالرحمن، وهو في سنن أبي داود بإسناد صحيح، وعن هشام بن عروة عند عبدالرزاق بإسناد صحيح.

وقال عبدالرزاق أيضا عن ابن جريج عن عطاء أنه قال: لاتطيب نفسي إذا لم أنزل حتى أغتسل من أجل اختلاف الناس لأخذنا بالعروة الوثقى. وقال الشافعي في اختلاف الحديث: حديث: الماء من الماء. ثابت لكنه منسوخ إلى أن قال: فخالفنا بعض أهل ناحيتنا -يعني الحجازيين- فقالوا: لا يجب الغسل حتى ينزل. اهـ

فعرف بهذا أن الخلاف كان مشهورا بين التابعين ومن بعدهم لكن الجمهور على إيجاب الغسل، وهو الصواب، والله أعلم. انتهى كلام الحافظ -رحمه الله تعالى-

وقال العيني في أواخر كتاب الغسل باب إذا التقى الختانان: يستنبط من الحديث المذكور- أي حديث أبي هريرة مرفوعا: «إذا اجلس بين شعبها الأربع ثم

جهدها فقد وجب الغسل - أن إيجاب الغسل لا يتوقف على نزول المني، بل متى غابت الحشفة يجب الغسل عليهما وإن لم ينزلا، وهذا لا خلاف فيه اليوم، وقد كان الخلاف فيه في الصدر الأول فإن جماعة ذهبوا إلى أن من وطئ في الفرج ولم ينزل فليس عليه غسل، واحتجوا في ذلك بأحاديث نذكرها الآن.

وفي المحلى: وممن رآى أن لاغسل من الإيلاج في الفرج إن لم يكن إنزال عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيدالله، وسعد بن أبي وقاص، وابن مسعود، ورافع بن خديج، وأبو سعيد الخدري، وأبي ابن كعب، وأبو أيوب الأنصاري، وابن عباس، والنعمان بن بشير، وزيد بن ثابت، وجمهرة الأنصار رضي الله تعالى عنهم، وهو قول عطاء بن أبي رباح، وأبي سلمة بن عبدالرحمن، وهشام بن عروة، والأعمش، وبه قالت الظاهرية. انتهى كلام العيني -رحمه الله تعالى-

والعجب أن صاحب الفيض كيف غفل، وادعى الإجماع، وقد كان الشرحان الفتح والعمدة بين عينيه صباح مساء، وهو في الوقت نفسه قد نقل عن الفتح و قال: على أن أحمد كان يعلله كما في الفتح. اهـ

ولك أن تقول: إنه أراد بالإجماع إجماع الناس اليوم، لا إجماع الصدر الأول والصحابة والتابعين. لكن كلام صاحب الفيض يرد هذا التأويل ردا بليغا فإنه حمل قول عثمان -رضي الله عنه-: يتوضأ كما يتوضأ للصلاة الخ على محملين، ومستند كلا المحملين عنده هو الإجماع، وإجماع الناس اليوم لا يكون مستند معنى قول عثمان -رضي الله عنه- فالصواب أنه قد أراد إجماع الصحابة ومن بعدهم لكنه غفل غفلة ما.

وقد قال صاحب الفيض نفسه بعد بأسطر: قال الترمذي بعد إخراج حديث الجمهور: وهو قول أكثر أهل العلم من أصحاب رسول الله ﷺ الخ فانظر قوله:

الجمهور. وقول الترمذي: أكثر أهل العلم من أصحاب رسول الله ﷺ الخ فإنهما ينفيان الإجماع المدعى.

وقال هو عينه في باب إذا التقى الختانان الخ: واعلم أنه ذهب جماعة إلى إنكار النسخ في هذا الباب رأسا، وأن الأمر الآن كما كان. اهـ (١/ ٣٦٦).

ثانيا: إن قوله: فلعل مراد عثمان أنه يتوضأ الخ فيه أن هذا يرده قول عثمان رضي الله عنه- في الحديث ذاته عند ابن خزيمة وابن حبان بإسناد صحيح: ليس عليه غسل.

فقد ثبت أن عثمان-رضي الله عنه- قد أراد بقوله في حديث الباب: يتوضأ كما يتوضأ للصلاة، ويغسل ذكره. نفي الغسل، وصحة فتوى الغسل عن عثمان-رضي الله عنه- لا تدل على أنه لم يرد بقوله هذا نفي الغسل، وهل في العقل أن يقال: إنه ما أراد بقوله: ليس عليه غسل. نفي الغسل بدليل صحة فتوى الغسل عنه؟ كلا ثم كلا.

والحق أن عثمان -رضي الله عنه- كان يقول: ليس عليه غسل. ثم رجع إلى أن عليه غسلا، وأفتى به بعد حين سمع حديث عائشة -رضي الله عنها- وغيرها في إيجاب الغسل بمجاوزه الختان الختان.

ثالثا: إن قوله: ويمكن أن يحمل على زمان الخ فيه أن بناء هذا الحمل على انعقاد الإجماع بعد، ولم ينعقد لا في زمن الصحابة، ولا في زمن التابعين، ولا في زمن أتباع التابعين، ولا في زمن من بعدهم كما تقدم في كلام العيني حيث قال: وبه قالت الظاهرية.

وقصة عمر -رضي الله عنه- في جمع الناس وإعلانه بين أيديهم بالعقوبة والنكال -لو ثبتت- لا تدل على انعقاد الإجماع، بل تشعر بعدم انعقاده إشعارا واضحا، فإنها تخبرنا بأنه كان هناك من لم يقنعوا بتحقيق عمر -رضي الله عنه- مع

أنه لم يرد في القصة أنهم أجمعوا على رأي عمر -رضي الله عنه-

ومما يدل على انتفاء إجماع الصحابة -رضي الله عنهم- اختلاف التابعين فإن بناءه على اختلاف الصحابة واختلاف النصوص ظاهرا، فإنه لو كان الصحابة أجمعوا على شيء في المسألة لما كان في وسع التابعين أن يختلفوا فيها ويحملوا النصوص على الاختلاف كما هو مقتضى القول بحجية الإجماع، ولا سيما على القول بأن الإجماع حجة قطعية.

وقد تقدم قول أبي سلمة بن عبدالرحمن، وهشام بن عروة، والأعمش- رحمهم الله تعالى- وأن عطاء قال: لا تطيب نفسي إذا لم أنزل حتى أغتسل من أجل اختلاف الناس. وقد كان في زمنه كثيرون من الصحابة -رضي الله عنهم-

رابعا: إن تعليله لقول الترمذي: وهو قول أكثر أهل العلم من أصحاب الخ بقوله: ولذا قال الترمذي الخ يرده وينفيه قول الترمذي هذا لأن بناء ذلك التعليل على انعقاد الإجماع، ويسجل الترمذي أنه قول أكثر أهل العلم الخ.

والصواب في سبب عد الترمذي عثمان من الأكثر رجوع عثمان -رضي الله عنه- إلى قول الأكثر، لا ما ذكره صاحب الفيض -رحمه الله تعالى-

خامسا: إن قوله: على أن أحمد كان يعلله كما في الفتح. فيه أن الحافظ قد رد في الفتح تعليل أحمد -رحمه الله تعالى- وغيره لهذا الحديث ردا حسنا، فتفكر هل في الإنصاف أن ينقل التعليل من الفتح، ويسكت عن رده الذي هو في الموضع نفسه من الفتح أيضا؟ كلا ثم كلا.

وها نحن نذكر لك هنا تعليل أحمد -رحمه الله تعالى- وغيره من الفتح، ثم نأتي برده منه لتعلم قيمة صنيع صاحب الفيض هذا، فاستمع أن الحافظ -رحمه الله تعالى- قال في الباب الآخر من كتاب الغسل: وقد حكى الأثرم عن أحمد أن حديث زيد بن خالد المذكور في هذا الباب معلول لأنه ثبت عن هؤلاء الخمسة

الفتوى بخلاف ما في هذا الحديث، وقد حكى يعقوب بن أبي شيبة عن علي بن المديني أنه شاذ.

والجواب عن ذلك أن الحديث ثابت من جهة اتصال إسناده وحفظ رواته وقد روى ابن عيينة أيضا عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار نحو رواية أبي سلمة عن عطاء أخرجه ابن أبي شيبة وغيره، فليس هو فردا، وأما كونهم أفتوا بخلافه فلا يقدح ذلك في صحته لاحتمال أنه ثبت عندهم ناسخه، فذهبوا إليه، وكم من حديث منسوخ وهو صحيح من حيث الصناعة الحديثية الخ.

٩٠١- **قال**: قوله: كما يتوضأ للصلاة. وهذا يشير إلى أن للوضوء أقساما في ذهن الراوي، ولذا قيده، وقد ثبت نحو من الوضوء- إلى قوله: وإذا ثبتت أقسام في الوضوء فلا بعد أن يكون النبي ﷺ التزم لنفسه نوعا منه لرد السلام أيضا كما في قصة مهاجر بن قنفذ: إني كرهت الخ (١/ ٢٨٤).

يقول أولا: إن أراد بقوله: في ذهن الراوي الخ في ذهن الراوي عن عثمان الخ ففيه أن لفظ: كما يتوضأ للصلاة. قول عثمان نفسه -رضي الله عنه- لا قول الراوي عنه وهذا واضح في لفظ الحديث، فإن فيه: قال عثمان: يتوضأ كما يتوضأ للصلاة ويغسل ذكره. الحديث.

ثانيا: إن هذه الإشارة إنما تتأتى لو كان قوله: كما يتوضأ الخ تقييدا للاحتراز وأنت خبير بأن أمثال هذا اللفظ قد تأتي للتوضيح المحض، والتاكيد البحت، وبيان ما في الواقع لا يقصد بها الاحتراز عن شيء في ذهن المتكلم أو السامع.

ثالثا: سلمنا أن المراد بلفظ: كما يتوضأ الخ الاحتراز لكن نقول: إن ذلك الاحتراز يحصل أن لو كان للوضوء قسمان فقط أحدهما لغوي، والثاني شرعي، وانتهاء الوضوء إلى قسمين شرعيين أو أقسام شرعية ثلاثة فما فوقها ليس من لوازم الاحتراز.

رابعا: إن الكلام في أقسام الوضوء وأنواعه قد تقدم في باب غسل الرجلين الخ وباب التخفيف في الوضوء فارجع إليهما.

خامسا: إن قوله: فلا بعد أن يكون النبي ﷺ الخ مبني على شيئين:

الأول: ثبوت قسمين شرعيين، أو أقسام شرعية للوضوء.

والثاني: التزام النبي ﷺ نوعا منه لرد السلام، وقد تقدم الكلام في أنواع الوضوء في البابين اللذين أحلت عليهما قبل.

وأما التزام النبي ﷺ الخ فقد أتى لإثباته بحديث مهاجر بن قنفذ -رضي الله عنه- وليس فيه أن النبي ﷺ كان التزم لرد السلام نوعا من الوضوء، وإنما فيه قوله ﷺ بعد أن رد السلام في تلك الوقعة بعد التوضي: «إني كرهت أن أذكر الله إلا على طهر». وقد ثبت بأحاديث أن النبي ﷺ كان يذكر الله أحيانا على غير طهر ووضوء فمنها حديث عائشة -رضي الله عنها- عند مسلم: كان يذكر الله على كل أحيانه.

٩٠٢- **قال**: قوله: قحطت. من القحط (پاني نه نكلا) وهو مفصل عند مسلم وهو دليل صريح على أن قوله: «الماء من الماء». كان في اليقظة، لا في النوم كما عن ابن عباس -رضي الله عنهما- أنه في الاحتلام، وقد مرمنا تأويله في المقدمة. اهـ (١/ ٢٨٤).

يقول أولا: قال الحافظ في الغسل باب غسل ما يصيب الخ: وروى ابن أبي شيبة وغيره عن ابن عباس أنه حمل حديث: «الماء من الماء». على صورة مخصوصة، وهي ما يقع في المنام من رؤية الجماع، وهو تأويل يجمع بين الحديثين من غير تعارض. اهـ

وقال العيني: وأجاب الجمهور عن هذا أن هذه الآثار على نوعين أحدهما الماء من الماء، لا غير، فهذا ابن عباس قد روي عنه أنه قال: مراد رسول الله ﷺ أن يكون

هذا في الاحتلام . . . . إلى أن قال العيني : والنوع الآخر الذي فيه الأمر وأخبر فيه بالقصة ، وأنه لا غسل في ذلك حتى يكون الماء . اهـ

وقد قال ذلك الطحاوي قبل العيني ، فعبارة الطحاوي والعيني صريحة في أن ابن عباس -رضي الله عنهما- إنما حمل على ما يقع في المنام قول النبي ﷺ: «الماء من الماء» . الذي ورد مطلقا ، ولم يرد في قصة الإكسال ، ولم يحمل لفظ : «الماء من الماء» . الذي ورد في قصة الإقحاط على صورة المنام والاحتلام ، فحمل ابن عباس -رضي الله عنهما- هذا لا ينافي حديث مسلم حتى يحتاج إلى تأويل مقدمته ، أو تأويل آخر .

ثانيا : إن صنيع الحافظ في الفتح يشعر بأن حديث حمل ابن عباس لقوله ﷺ : «الماء من الماء» . على الاحتلام حسن عنده على الأقل لكن قال في التلخيص : ذهب الجمهور إلى نسخ حديث «إنما الماء من الماء» ، وأوله ابن عباس ، فقال : إنما قال النبي ﷺ : «إنما الماء من الماء» . في الاحتلام . أخرجه الطبراني ، وأصله في الترمذي ، ولم يذكر النبي ﷺ ، وفي إسناده لين لأنه من رواية شريك عن أبي الجحاف . اهـ وقال في التقريب : شريك صدوق يخطئ كثيرا تغير حفظه منذ ولي القضاء بالكوفة ، وكان عادلا فاضلا عابدا شديدا على أهل البدع . اهـ

وقال الترمذي -رحمه الله تعالى- في باب ما جاء في الوضوء مرة ومرتين وثلاثا : وشريك كثير الغلط . وقال في باب ماجاء أن الماء من الماء : حدثنا علي بن حجر أنا شريك عن أبي الجحاف عن عكرمة عن ابن عباس قال : إنما الماء من الماء في الاحتلام . قال أبو عيسى : سمعت الجارود يقول : سمعت وكيعا يقول : لم نجد هذا الحديث إلا عند شريك . اهـ

فلم يثبت أن ابن عباس -رضي الله عنهما- حمل حديث : «إنما الماء من الماء» . على صورة الاحتلام ، ولا مست الحاجة إلى تأويل ذلك الحمل ، والتأويل .

ثالثا: إن صاحب الفيض قال في المقدمة بعد ذكر التأويل الذي أشار إليه هنا: لا كما توهم بعضهم أنه تفسير لمعنى الحديث، وبيان لمراده بحيث لا يحتاج إلى النسخ فإنه يكون من باب توجيه القول بما لا يرضى به قائله لأنك قد علمت أن قوله ﷺ: «الماء من الماء». لم يرد في الاحتلام قط، بل جاء في الجماع كما يدل عليه قصة عتبان الخ (٥٣).

ولفظ الطبراني نص صريح في أن ابن عباس -رضي الله عنهما- قد فسر الحديث وبين مراد النبي ﷺ به، فالتأيل الذي ذكره في المقدمة أيضا من باب توجيه القول بما لا يرضى به قائله.

ثم غرض صاحب الفيض من ذلك التأويل ما نص عليه هو نفسه في قوله: وإنما أطنبنا الكلام فيه لأنا نريد أن نصون جناب ابن عباس -رضي الله عنه- عن تأويلات بعيدة. اهـ (المقدمة/ ٥٣).

وفحواه أنه لا يريد أن يصون جناب ابن عباس -رضي الله عنهما- عن التأويلات القريبة، ولاريب أن فيما ذكرناه من عدم ثبوت حديث شريك صونا رصينا لجناب ابن عباس -رضي الله عنهما- عن أصل التأويل، فيكون جنابه حينئذ مصونا عن التأويل البعيد، والقريب، والوسط، وسنعود إلى هذا المبحث حين نتكلم على المقدمة إن شاء الله تعالى.

(باب الرجل يوضئ صاحبه)

٩٠٣- **قال**: ثم إن النبي ﷺ توضأ بعده في المزدلفة أيضا ولا بأس إذا كان تبدل المجلس. اهـ (١/ ٢٨٥).

يقول: ليس في الحديث أن الوضوء الذي توضأه ﷺ في الطريق لم ينتقض حتى توضأ بالمزدلفة، فلم يثبت أن يكون وضوءه ﷺ بالمزدلفة من باب الوضوء على الوضوء حتى يحتاج إلى أن يقال: ولا بأس إذا كان الخ أو نحوه، وقد تقدم البحث

تفصيلا في باب إسباغ الوضوء .

٩٠٤- **قال**: قوله: المصلى أمامك . وقد مر مفصلا أن وقت المغرب والعشاء في هذا اليوم صار واحدا في نظر الحنفية . اهـ (١/ ٢٨٥) .

يقول: قد سبق ما في كلامه هذا من الأنظار في باب إسباغ الوضوء، فراجعه هنالك .

٩٠٥- **قال**: قوله: ومسح برأسه . وفي بعض طرقه: ومسح بعمامته . فحديث مغيرة لا يقوم دليلا للحنابلة في الاكتفاء بالمسح على العمامة مالم يأتوا بدليل نصا على مسح العمامة بدون المسح بشيء من الرأس، وأما الحديث المجمل فإنه لا يكفي الخ (١/ ٢٨٥) .

يقول أولا: إن صاحب الفيض قال هنا هذا، وقال في باب المسح على الخف الخ والحق عندي أن المسح على العمامة ثابت في الأحاديث كيف لا وقد ذهب إليه الأئمة الثلاثة الخ (١/ ٣٠٤) .

وقد وردت في المسح على العمامة أحاديث نذكر منها هنا حديثين فقط :

الأول : حديث عمرو بن أمية الضمري -رضي الله عنه- قال : رأيت النبي ﷺ يمسح على عمامته وخفيه . أخرجه البخاري في باب المسح على الخفين .

الثاني : حديث بلال -رضي الله عنه- أن رسول الله ﷺ مسح على الخفين والخمار . أخرجه مسلم .

ولم يدع من قالوا بالمسح على العمامة أن دليله ينحصر في حديث المغيرة بن شعبة -رضي الله عنه- حتى يقال : إن حديث مغيرة لا يقوم الخ .

ثانيا : إن بناء حديث الإجمال والتفصيل على أن الواقعة حكاية لوضوء واحد، ولا دليل على هذا فإن المغيرة -رضي الله عنه- لم ير النبي ﷺ يتوضأ مرة واحدة فقط، بل رآه يتوضأ مرارا عديدة، ولا سيما إذ كان الوضوء من الأعمال التي تتكرر

مرة بعد مرة، وتحدث تارة بعد تارة.

فحدث المغيرة بن شعبة -رضي الله عنه- مرة ماراه من مسح النبي ﷺ برأسه، ومرة أخرى ماشاهده من مسحه ﷺ على عمامته، ومرة ثالثة من جمعه ﷺ بين مسح الناصية والعمامة إن ثبت ذلك الجمع.

ثالثا: إن صاحب الفيض، وأصحابه قد استدلوا بحديث المغيرة -رضي الله عنه- هذا على أن المفروض في مسح الرأس هو مقدار الناصية أو ربع الرأس لأنه قد ورد في بعض طرقه: ومسح على ناصيته.

فلقائل أن يقول نظرا إلى صنيع صاحب الفيض هذا: وفي بعض طرقه الصحيحة: ومسح برأسه. فحديث مغيرة لا يقوم دليلا للحنفية في تقديرهم لمفروض المسح بالناصية أو ربع الرأس مالم يأتوا بدليل نصا على الاكتفاء بالربع أو مقدار النا صية الخ فما هو جواب الحنفية عن هذا فمثله جواب القائلين بالمسح على العمامة عن ذلك.

(باب قراءة القرآن بعد الحدث وغيره)

٩٠٦- **قال** قوله: وغيره.. أي في الأوقات العامة. اهـ (١/ ٢٨٥).

أقول: أو غيره من مظان الحدث، أو المراد من الضمير القرآن، وغيره الذكر.

يقول: إن ما ذكره شيخنا -رحمه الله تعالى- قد تعقبه العيني، والأظهر عندي أن الضمير يعود على الحدث، والمراد الأوقات أي قراءة القرآن بعد الحدث، وقراءة القرآن بعد غير الحدث.

٩٠٧- **قال**: قوله: لا بأس. وتكره عندنا في الحمام كما في قاضيخان، وكذا لا يقرأ عند الميت قبل غسله. اهـ (١/ ٢٨٥).

يقول أولا: إن أراد بقوله: عندنا. عند جميع الحنفية ففيه أن العيني قال: وعن محمد بن الحسن أنه لا يكره. اهـ

ثانيا: إن القراءة عند الميت لم تثبت مطلقا، لا قبل غسله، ولا بعده. ومفهوم قوله: وكذا لا يقرأ الخ أنه يقرأ عند الميت بعد غسله، ولم يأت على ذلك بدليل من الكتاب، ولا من السنة.

٩٠٨- **قال**: أما قوله تعالى: ﴿لا يمسه إلا المطهرون﴾. فقال مالك -رحمه الله تعالى-: إنه خبر لا إنشاء. وذهب إلى التوسع كالبخاري، ومعناه أن المطهرون هم الملائكة، فأخبر أن القرآن لا يمكن أن تقربه الشياطين وتمسه، وأن الملائكة هم الذين يمسونه الخ (١/ ٢٨٥).

أقول: هذا خلاف ما في المؤطا.

يقول أولا: إن مالكا -رحمه الله تعالى- قد عقد عنوانا بقوله: الأمربالوضوء لمن مس القرآن. ثم أخرج حديث عبدالله بن أبي بكر بن حزم أن في الكتاب الذي كتبه رسول الله ﷺ لعمرو بن حزم: «أن لا يمس القرآن إلا طاهر».

ثم قال مالك -رحمه الله تعالى-: ولا يحمل أحد المصحف بعلاقته ولا على وسادة إلا وهو طاهر، ولو جاز ذلك لحمل في خبيئته، ولم يكره ذلك لأن يكون في يدي الذي يحمله شيء يدنس به المصحف، ولكن إنما كره ذلك لمن يحمله وهو غير طاهر إكراما للقرآن وتعظيما له. اهـ

وكلام مالك- رحمه الله تعالى- هذا صريح في أن من كان على غير طهارة ووضوء لا يجوز له أن يمس المصحف والقرآن إكراما وتعظيما له.

فإن قلت: إن مالكا- رحمه الله تعالى- قال: إنما كره ذلك الخ ولم يقل: لا يجوز. ثم إنه قال: وهو غير طاهر. ولم يقل: وهو غير متوضئ.

قلت: إذا تدبرت ألفالظ العنوان: الأمر بالوضوء الخ اندفع الإشكالان.

ثانيا: إن مالكا -رحمه الله تعالى- قال بعد ما قدمنا ذكره: أحسن ما سمعت في هذه الآية: ﴿لا يمسه إلا المطهرون﴾. إنما هي بمنزلة هذه الآية التي في عبس

وتولى، قول الله تبارك وتعالى: ﴿كلا إنها تذكرة، فمن شاء ذكره، في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة، بأيدي سفرة، كرام بررة﴾. انتهى كلامه.

وهو صريح في أن المراد بالمطهرون في آية الواقعة السفرة الكرام البررة أو الملائكة، وليس فيه أن الضمير المنصوب في قوله تعالى: ﴿لا يمسه﴾. يعود على القرآن كما توهمه صاحب الفيض، بل سياق كلامه يرد هذا ردا ما إن تأملت في كلام مالك يظهر لك وجهه.

وليس في قول مالك -رحمه الله تعالى- ما ذكره صاحب الفيض بقوله: فأخبر أن القرآن لا يمكن أن تقربه الشياطين وتمسه، وأن الملائكة هم الذين يمسونه وليس بإنشاء ليشترط الطهارة للمس. اهـ

ثم ليس معنى الآية هذا لأن الله تعالى لا يخبر البتة خبرا يخالف الواقع قال الله تعالى: ﴿ومن أصدق من الله حديثا﴾. وقال تعالى في موضع آخر: ﴿ومن أصدق من الله قيلا﴾. وما سجله صاحب الفيض في معنى الآية هو خلاف الواقع، فكيف يكون معناها؟

ثم الإمام مالك -رحمه الله تعالى- لا يجوز مس المصحف والقرآن لمن لم يكن على وضوء وطهارة، وإن لم يقل باستنباط ذلك من آية الواقعة.

٩٠٩- **قال**: ومر عليه السهيلي وقال: إن المطهرون وصف للملائكة فإنهم الذين يكونون دائما على هذا الوصف. أما بنو آدم فإنهم يتنجسون مرة، ويتطهرون أخرى فهؤلاء متطهرون أي طهارتهم كسبية لا مطهرون لأنه يدل على دوام الطهارة فلا يكون إلا الملائكة. اهـ (١/ ٢٨٥).

يقول: لفظ السهيلي في الروض الأنف هكذا: ومما يقوي أن المطهرين في الآية هم الملائكة أنه لم يقل: المتطهرون. وإنما قال: المطهرون. وفرق ما بين المتطهر والمطهر أن المتطهر من فعل الطهور، وأدخل نفسه فيه كالمتفقه من أدخل نفسه في

الفقه، وكذلك المتفعل في أكثر الكلام، وأنشد سيبويه:

وقيس عيلان ومن تقيسا

فالآدميون متطهرون إذا تطهروا، والملائكة مطهرون خلقة، والآدميات إذا تطهرن متطهرات، وفي التنزيل: ﴿فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله﴾. والحور العين مطهرات، وفي التنزيل: ﴿لهم فيها أزواج مطهرة﴾. وهذا فرق بين، وقوة لتأويل مالك -رحمه الله-

والقول عندي في الرسول - عليه السلام- أنه متطهر ومطهر. أما متطهر فلأنه بشر آدمي يغتسل من الجنابة، ويتوضأمن الحدث، وأما مطهر فلأنه قد غسل بطنه، وشق عن قلبه، وملئ حكمة وإيمانا فهو مطهر ومتطهر. انتهى كلام السهيلي.

فالفرق بين كلام السهيلي نفسه، وبين ما عزاه إليه صاحب الفيض من وجوه:

منها أن صاحب الفيض نسب إلى السهيلي أنه قال: فلا يكون إلا الملائكة. وكلام السهيلي نص صريح في أن النبي ﷺ أيضا مطهر، وأن الحور العين أيضا مطهرات.

ومنها أإن صاحب الفيض قد نما إلى السهيلي أنه ذهب إلى أن المطهر من يكون دائم الطهارة، وليس في كلام السهيلي ما يدل على هذا الإطلاق، وإنما فيه: والملائكة مطهرون خلقة، والنبي ﷺ مطهر لأنه قد غسل بطنه، وشق عن قلبه، وملئ حكمة وإيمانا، فهو مطهر. وقد قال قبيل في حقه ﷺ: يغتسل من الجنابة ويتوضأ من الحدث.

ثم الفرق الذي ذهب إليه السهيلي واختاره لا يخلو عن نظر يوضحه التأمل والتفكر والتدبر في قوله تعالى: ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا﴾. وفي قوله تعالى: ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم﴾. وفي قوله تعالى: ﴿أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم﴾.

وفي قول ماعز بن مالك -رضي الله عنه- حين أتى رسول الله ﷺ معترفا بالزنا: طهرني يارسول الله.

٩١٠- قال: قوله: ثم اضطجع. واعلم أن الحنفية رأوا الاضطجاع بعد سنة الفجر جائزا، ولم يروه سنة مقصودة في حقه ﷺ، أما لو أراد أحد أن يقتدي بعادات النبي ﷺ يؤجر أيضا، ويصير مقصودا في حقه الخ (١/ ٢٨٥-٢٨٦).

يقول أولا: إن الاضطجاع المذكور في حديث الباب إنما هو اضطجاعه ﷺ بعد الوتر قبل ركعتي الفجر وسنته، فإن لفظ الحديث: ثم أوتر ثم اضطجع حتى أتاه المؤذن، فقام فصلى ركعتين خفيفتين، ثم خرج فصلى الصبح. وهو نص صريح فيما قلنا.

فليس المقام مقام البحث والكلام في الاضطجاع بعد ركعتي الفجر لكن عاطفة رد السنن الثابتة عن رسول الله ﷺ قد تسلطت على الرجل تسلطا شديدا حتى جعلته حيران لا يدري أن الاضطجاع في حديث الباب ليس من الاضطجاع بعد ركعتي الفجر في شيء.

ثانيا: إن مذهب الحنفية ما قاله أبو حنيفة -رحمه الله- لأنهم مقلدة له وقال صاحب مسلم الثبوت: وأما المقلد فمستنده قول مجتهده لا ظنه ولا ظنه. اهـ فكان من الواجب على صاحب الفيض أن يأتي على ما جعله مذهب الحنفية بقول من أقوال أبي حنيفة لكنه لم يأت به هنا.

ثالثا: إن صاحب الفيض قد وهن أمر سنة الاضطجاع بعد ركعتي الفجر في كلامه هذا بجعله إياه جائزا أولا، ونفيه أن يكون سنة مقصودة في حقه ﷺ ثانيا، وزعمه أنه كان عادة من عادات النبي ﷺ ثالثا.

هذا وقد أشبعنا الكلام في المسألة في باب التخفيف في الوضوء، فراجعه هناك وسنعود له في موضع المسألة باب الضجعة على الشق الأيمن بعد ركعتي الفجر. إن

شاء الله تعالى .

٩١١- **قال**: قوله : خفيفتين . وفي رواية أنه كان يقرأ فيها بسورة الإخلاص ، وقل ياأيها الكافرون ، وعند الطحاوي أن الإمام الأعظم كان يقرأ تارة بجزء .
قلت : ولعله إذا فات حزبه من الليل فيطول القراءة تلافيا له . اهـ (١/ ٢٨٦) .

يقول أولا: إن تخفيف ركعتي الفجر كان دأب الإمام الأعظم على الإطلاق ﷺ ذكر ذلك عنه ابن عباس ، وعائشة ، وحفصة وغيرهم من الصحابة -رضي الله عنهم- ولم يثبت فيما أعلم تطويل القراءة فيهما عنه ﷺ .

وأما رواية قراءة سورتي الإخلاص فيهما فقد أخرجها مسلم في صحيحه عن أبي هريرة -رضي الله عنه- أن رسول الله ﷺ قرأ في ركعتي الفجر قل ياأيها الكافرون ، وقل هو الله أحد . اهـ

وأخرج مسلم عن سعيد بن يسار أن ابن عباس -رضي الله عنهما- أخبره أن رسول الله ﷺ كان يقرأ في ركعتي الفجر في الأولى منهما ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا﴾ الآية التي في البقرة ، وفي الآخرة منهما ﴿آمنا بالله واشهد بأنا مسلمون﴾ . اهـ

فقد تبين أن من أطال القراءة في ركعتي الفجر أوندب إلى إطالتها فيهما فقد خالف السنة الثابتة عن الإمام الأعظم رسول الله ﷺ وفداه أبي وأمي .

ثانيا : قال الطحاوي -رحمه الله تعالى- : فلما كانتا أشرف التطوع كان أولى بهما أن يفعل فيهما أشرف ما يفعل في التطوع ، وقد حدثني ابن أبي عمران قال : حدثني محمد بن شجاع عن الحسن بن زياد قال : سمعت أبا حنيفة يقول : ربما قرأت في ركعتي الفجر جزأين من القرآن .

فبهذا نأخذ لا بأس أن يطال فيهما القراءة ، وهي عندنا أفضل من التقصير لأن ذلك من طول القنوت الذي فضله رسول الله ﷺ في التطوع على غيره . انتهى كلام الطحاوي ، وفي نسخة : حزبين . بدل جزءين . كما في هامش النسخة التي بيدي .

وفي كلام الطحاوي هذا نظر :

أما أولا فلأن محمد بن شجاع الثلجي ، والحسن بن زياد اللؤلؤي ضعيفان قال الذهبي في ترجمة الثلجي هذا من ميزانه : قال ابن عدي : كان يضع الحديث في التشبيه ينسبها إلى أصحاب الحديث يسابهم بذلك . وقال زكريا الساجي : محمد ابن شجاع كذاب احتال في إبطال الحديث نصرة للرأي . اهـ

وقال في ترجمة ابن زياد اللؤلؤي هذا منه : روى أحمد بن أبي مريم وعباس الدوري عن يحيى بن معين : كذاب . وقال محمد بن عبدالله بن نمير : يكذب على ابن جريج . وكذا كذبه أبو داود ، فقال : كذاب غير ثقة . وقال ابن المديني : لا يكتب حديثه . وقال أبو حاتم : ليس بثقة ولا مأمون . وقال الدار قطني : ضعيف متروك . وقال محمد بن حميد الرازى : ما رأيت أسوأ صلاة منه . وقال محمد بن رافع النيسابوري : كان الحسن بن زياد يرفع رأسه قبل الإمام ، ويسجد قبله . اهـ

وأن يكون الثلجي صنف رسالة في الرد على المشبهة لاينفي ولا ينا في ما ذكره ابن عدي فإنه لم يقل : إن الرجل كان من المشبهة ، أو ممن يعتقدون التشبيه . وإنما قال : كان يضع الحديث في التشبيه الخ .

وأما ثانيا فلأن ركعتي الفجر مستثنيتان من حديث طول القنوت لأن الخاص مقدم على العام ، والدليل على ذلك الاستثناء أن رسول الله ﷺ الذي هو الإمام الأعظم على الإطلاق كان يخففهما ، وإنما هذا مثل ركعتي المسجد أو الجمعة أثناء الخطبة فإنهما أيضا قد استثنيتا من عموم حديث طول القنوت بدليل أن النبي ﷺ قال : «وليتجوز فيهما» . أخرجه مسلم ، ومثل تخفيف الإمام الصلاة لحال من يقتدون به فإنه أيضا قد خص من حديث طول القنوت لأحاديث أمر فيها الأئمة أن يخففوا الصلاة إذا صلوا بالناس أخرجها الشيخان وغيرهما .

ثالثا : إن في قوله : ولعله إذا فات الخ نظرا من وجوه :

الأول : أن لفظ الترجي يدلنا أن الرجل ليس على علم بما قال هنا .

الثاني : أن ظاهر كلام الطحاوي أن سبب إطالة الإمام أبي حنيفة -رحمه الله تعالى- لركعتي الفجر- على تقدير ثبوتها عنه -هو قوله بأن الإطالة أفضل من التخفيف والتقصير .

الثالث : أن قضاء الحزب الليلي الفائت في ركعتي الفجر لم يثبت بالكتاب ولا بالسنة ، وإنما كان رسول الله ﷺ يقضيه بالنهار ، وقد رغب أمته في ذلك .

فقد أخرج مسلم عن عائشة أن رسول الله ﷺ كان إذا فاتته الصلاة من الليل من وجع أو غيره صلى من النهار ثنتي عشرة ركعة . وعن عمر بن الخطاب يقول : قال رسول الله ﷺ : «من نام عن حزبه أو عن شيء منه ، فقرأه فيما بين صلاة الفجر وصلاة الظهر كتب له كأنما قرأه من الليل» .

وقد قال الله تعالى : ﴿لقد كان لكم في رسول الله ﷺ أسوة حسنة﴾ . الآية ، وقال سبحانه وتعالى : ﴿فآمنوا بالله ورسوله الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه﴾ . الآية ، وقال جل وعلا : ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله﴾ . الآية .

الرابع : أن هذا إنما يتجه في عمل أبي حنيفة -رحمه الله تعالى- وأما في قوله بأن إطالة ركعتي الفجر أفضل من تخفيفهما وتقصيرهما فلا ، فإيراد المخالفة ثابت لا يرتفع بقول صاحب الفيض هذا .

٩١٢- **قال** : وفي الدر المختار أنه قرأ مرة داخل الكعبة نصف القرآن في ركعة قائما على إحدى رجليه ، ونصف القرآن في ركعة أخرى هكذا ، وتحير منه الشامي . قلت : وهو ثابت مرفوعا أيضا كما ذكره أصحاب التفسير فى سورة طه . اهـ (١/ ٢٨٦) .

أقول : إنما ذكروا أن النبي ﷺ كان يفعل ذلك ، فنهي عنه .

يقول أولا: إن لفظ الدر المختار: وفي حجته -أي حجة أبي حنيفة- الأخيرة استأذن حجبة الكعبة بالدخول ليلا، فقام بين العمودين على رجله اليمنى ووضع اليسرى على ظهرها، حتى ختم نصف القرآن، ثم ركع وسجد، ثم قام على رجله اليسرى ووضع اليمنى على ظهرها، حتى ختم القرآن، فلما سلم بكى وناجى ربه، وقال: إلهي الخ.

وقال صاحب رد المحتار: قوله: على رجله اليمنى الخ فيه أن هذا مخالف للسنة. اهـ ح أي لصحة الحديث في النهي عنه، وأجاب الشرنبلالي بحمله على التراوح فإنه أفضل من نصب القدمين، وتفسير التراوح أن يعتمد المصلي على قدم مرة وعلى الأخرى مرة أخرى أي مع وضع القدمين على الأرض بدون رفع إحداهما لكن يبعده قوله: ووضع اليسرى على ظهرها الخ أفاده ط.

وقد يقال: للإمام رضي الله تعالى عنه مقصد حسن في ذلك نفي الكراهة عنه كما قالوا: يكره أن يصلي الرجل حاسرا عن رأسه لكن إذا قصد التذلل فلاكراهة. ثم رأيت بعض العلماء أجاب بذلك، فقال: إنما فعل ذلك مجاهدة لنفسه، وليس يبعد أن يكون غرض مجاهدة النفس بذلك ممن لم يختل منه خشوعه مانعا للكراهة. اهـ. انتهى ما في رد المحتار.

وأما الجواب الذي ذكره بقوله: وقد يقال الخ ونقله عن بعض العلماء ففيه خلل ظاهر لأن المقصد الحسن، وغرض مجاهدة النفس لايرفعان الكراهة والحرمة الثابتتين بالشرع كما يدل عليه حديث عائشة -رضي الله عنها- عند البخاري في الثلاثة الذين تقالوا عبادة النبي ﷺ، وحديث عبدالله بن عمرو بن العاص -رضي الله عنهما- في ختم القرآن في ليلة فإن مقصد هؤلاء الصحابة -رضي الله عنهم- كان حسنا، وغرضهم كان مجاهدة النفس، ومع ذلك فقد نهاهم النبي ﷺ.

وكذلك جميع الأدلة الآمرة بالاتباع، والاعتصام بالسنة، والناهية عن

الابتداع، ومنابذة السنة تدل على ما قلنا من أن المقصد الحسن، وغرض مجاهدة النفس الخ، وهذا من باب تبريرا الغاية الحسنة للوسيلة السيئة، والصواب فيه أنها لا تبررها لماذكرنا.

والحق عندي في الجواب أن هذه القصة مصنوعة لم تثبت عن الإمام أبي حنيفة -رحمه الله جاعل الإنسان في الأرض خليفة-

ثم إن صاحب الدر المختار لم يتحير من هذه القصة، بل فرح بها وعدها من مناقب الإمام. نعم صاحب رد المحتار قد تحير منها، ولم يجدجوابا شافيا يرفع عنها إيراد مخالفة السنة.

واعلم أنه لا دليل في الكتاب ولا في السنة على ما قالوا: يكره أن يصلي الرجل حاسرا عن رأسه الخ، وعلى تقدير الثبوت فلا دليل على انتفاء الكراهة عند قصد التذلل.

ثانيا: قال السيوطي في الدر المنثور: وأخرج ابن مردويه عن علي -رضي الله عنه- قال: لما نزل على النبي ﷺ ﴿يا أيها المزمل قم الليل إلا قليلا﴾ قام الليل كله حتى تورمت قدماه، فجعل يرفع رجلا، ويضع رجلا، فهبط عليه جبريل فقال: ﴿طه﴾ يعني الأرض بقدميك يا محمد ﴿ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى﴾، وأنزل ﴿فاقرء وا ما تيسر من القرآن﴾.

وأخرج البزار بسند حسن عن علي قال: كان النبى ﷺ يراوح بين قدميه يقوم على كل رجل حتى نزلت ﴿ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى﴾.

وأخرج عبد بن حميد وابن المنذر عن الربيع بن أنس قال: كان النبي ﷺ إذا صلى قام على رجل، ورفع الأخرى فأنزل الله ﴿طه﴾ يعني ط الأرض يا محمد ﴿ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى﴾.

وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس في قوله: ﴿طه﴾. قال: إن رسول الله ﷺ

ربما قرأ القرآن إذا صلى قام على رجل واحدة فأنزل الله ﴿طه﴾ برجليك ﴿ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى﴾ .

وأخرج البيهقي في الدلائل عن أبي صالح عن ابن عباس في قوله : ﴿طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى﴾ . وكان يقوم الليل على رجليه ، فهي لغة لعك إن قلت لعكى : يارجل . لم يلتفت ، وإذا قلت : طه . التفت إليك . اهـ

وليس في هذه الأحاديث الكيفية التي ذكرت في قصة الإمام -رحمه الله-

نعم قال السيوطي في الدر : وأخرج عبد بن حميد عن مجاهد قال : كان النبي ﷺ يربط نفسه ، ويضع إحدى رجليه على الأخرى ، فنزلت ﴿طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى﴾ . اهـ

لكن هذا مرسل ، ثم إن فعل النبي ﷺ كان قبل النهي ، وفعل أبي حنيفة-رحمه الله تعالى- كان بعد النهي ، فقد ثبت أن تحير صاحب رد المحتار متجه .

٩١٣- قال : ثم اعلم أن هذا الحديث أخرجه الطحاوي أيضا ، وفي إسناده قيس ابن سليمان مكان مخرمة بن سليمان ، وهو سهو من الناسخ قطعا فإنه لادخل لقيس في هذا الإسناد . اهـ(١/ ٢٨٦) .

يقول : قال الطحاوي في باب الوتر : حدثنا يونس قال : ثنا ابن وهب أن مالكا حدثه عن مخرمة بن سليمان عن كريب أن عبدالله بن عباس حدثه أنه بات ليلة عند ميمونة . الحديث

كذا في النسخة التي بيدي ، وليس فيها قيس بن سليمان مكان مخرمة بن سليمان نعم قد وقع فى إسناد حديث زيد بن خالد الجهني الذي أخرجه الطحاوي بعد بأحاديث : أن عبدالله بن قيس بن مخرمة الخ

ولا يبعد أن يكون التبس على صاحب الفيض فإن مضموني الحديثين متقاربان وقد يحتمل أن يكون في النسخة التي كانت بيد صاحب الفيض كما قال .

٩١٤- **قال بعض الناس:** اعلم أن البخاري ترجم هذا الباب بقراءة القرآن بعد الحدث، وأتى بحديث ابن عباس، وموضع الترجمة في هذا الحديث إنما هو قوله: استيقظ رسول الله ﷺ، فجلس يمسح النوم عن وجهه بيده، ثم قرأ العشر الآيات الخواتم من سورة آل عمران. فدل على أن نومه ﷺ ناقض للوضوء عند البخاري.

وظني أن هذه المسألة أي عدم كون نوم الأنبياء ناقضا للوضوء ليس بمنقول عن أئمتنا الثلاثة أبي حنيفة وصاحبيه، وإنما هو استنباط من بعض المشائخ استنبطوه مما ورد أنه ﷺ كان تنام عيناه ولا ينام قلبه، وقد عرفت معناه، وما هو مراد منه، فتنبه لذلك. اهـ

يقول أولا: إن حصر موضع الترجمة فيما ذكره مما لا دليل عليه قال الحافظ: والأظهر أن مناسبة الحديث للترجمة من جهة أن مضاجعة الأهل في الفراش لا تخلو من الملامسة، ويمكن أن يؤخذ ذلك من قول ابن عباس: فصنعت مثل ما صنع. ولم يرد المصنف أن مجرد نومه ﷺ ينقض لأن في آخر هذا الحديث عنده في باب التخفيف في الوضوء: ثم اضطجع، فنام حتى نفخ، ثم صلى. اهـ أي ولم يتوضأ كما ورد في الحديث في باب التخفيف في الوضوء.

ثانيا: سلمنا أن موضع الترجمة توضيه ﷺ بعد الاستيقاظ لا توضي ابن عباس بعده لكن نقول: إن هذا لا يستدعي أن يكون نومه ﷺ ناقضا للوضوء.

قال الحافظ: لم يتعين كونه أحدث في النوم لكن لما عقب ذلك بالوضوء كان ظاهرا في كونه أحدث، ولا يلزم من كون نومه لا ينقض وضوءه أن لا يقع منه حدث وهونائم. نعم خصوصيته أنه إن وقع شعر به بخلاف غيره. اهـ

فإذا علمت هذا تبين لك أن قول هذا البعض: فدل إن نومه ﷺ نا قض للوضوء عند البخاري. خطأ إذ الدلالة لا تتحقق بدون الاستلزام ولا استلزام ههنا كما ولما عرفت.

ثالثا: إن قوله: وظني أن هذه المسألة الخ فيه أن هذا البعض ليس على علم بما يقول، وإنما يظن ظنا، وما هو بمستيقن.

ثم إن كون هذه المسألة لم تنقل عن الأئمة الثلاثة أبي حنيفة وصاحبيه لا يدل على أنهم لم يقولوا بها، ولا على أنها لم تثبت في الشرع، فكم من مسألة لم تنقل عن هؤلاء الأئمة الثلاثة، وهي ثابتة بالكتاب أو السنة، ولا سيما المسائل التي جاء فيها قولهم مخالفا للكتاب أو السنة.

رابعا: إن قوله: وإنما هو استنباط من بعض الخ فيه أن مسألة عدم نقض نوم النبي ﷺ لوضوءه ليست باستنباط فقط، بل قد ثبتت بالنص أيضا فقد قال ابن عباس في حديث البيتوتة عند البخاري في باب التخفيف في الوضوء: ثم اضطجع، فنام حتى نفخ، ثم أتاه المنادي، فآذنه بالصلاة، فقام معه إلى الصلاة، فصلى ولم يتوضأ. اهـ

خامسا: قوله: وقد عرفت معناه، وما هو مراد منه. فيه أن المعنى والمراد بقول النبي ﷺ: «إن عيني تنامان، ولا ينام قلبي». اللذان ذكرهما هذا البعض قد بينا خطأهما تفصيلا في باب التخفيف في الوضوء، فراجعه ثم.

(باب من لم يتوضأ إلا من الغشي المثقل)

٩١٥- **قال:** قال الأطباء: إن الإغماء يكون في الدماغ، والغشي في القلب. اهـ (١/ ٢٨٦).

يقول: قال شيخنا -رحمه الله تعالى- والفرق بين الغشي والإغماء باعتبار المحل غير صحيح. اهـ وقد تقدم البحث تفصيلا في كتاب العلم باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس.

٩١٦- **قال:** قوله: فحمد الله وأثنى عليه. هذه الخطبة للكسوف، وهي سنة عند أبي يوسف -رحمه الله تعالى- وقال أبو حنيفة -رحمه الله تعالى-: إنها ليست من سنن

الصلاة، وإنما خطبها لداعية المقام. قلت: وهذا من مراحل الاجتهاد. اهـ (١/ ٢٨٦)

يقول أولا: إن صاحب الفيض لم يحل قول أبي حنيفة -رحمه الله تعالى- باللفظ الذي ذكره على كتاب، ولا أورد له إسنادا حتى ينظر فيه، والذي في الهداية، والقدوري هو: وليس في الكسوف خطبة.

ثانيا: إن الخطبة في الكسوف ثابتة عن النبي ﷺ بالأحاديث الصحيحة المخرجة في الصحيحين وغيرهما من كتب الحديث، فلا مساغ لنفيها، ولا لنفي استنانها.

ثالثا: إن قوله: ليست من سنن الصلاة. عجيب، وقوله: وإنما خطبها الخ لا ينفى ولا ينافي استنان الخطبة في الكسوف لأن الكسوف- الذي بسببه الصلاة والخطبة- أيضا لداعية المقام.

وقوله: وهذا من مراحل الخ ليس بشيء لأن حديث الباب وغيره من الأحاديث نصوص صريحة في أن النبي ﷺ قد خطب فى الكسوف وصلى. وإن أخذ الاجتهاد بالمعنى الأعم فالآيات، والأحاديث جميعها من مراحل الاجتهاد.

(باب مسح الرأس كله)

٩١٧- **قال**: قوله: وقال ابن المسيب. الخ يعني أنها لا تمسح على الخمار اختار فيه مذهب مالك، ولا شك أن الرأس اسم لمجموع العضو فلا يكون المأمور بالمسح إلا هو، وهذا نظر المصنف -رحمه الله تعالى- اهـ (١/ ٢٨٦-٢٨٧).

يقول: قال الحافظ: قوله: وقال ابن المسيب. أي سعيد، وأثره هذا وصله ابن أبي شيبة بلفظ: الرجل والمرأة في المسح سواء. اهـ

وقال العيني: وصله ابن أبي شيبة في مصنفه حدثنا وكيع عن سفيان عن عبد الكريم يعني ابن مالك عن سعيد بن المسيب: المرأة والرجل في مسح الرأس سواء.

قوله: بمنزلة الرجل. أي في وجوب مسح جميع الرأس. هكذا فسره الكرمانى ومع هذا يحتمل أن يكون مراده أنها بمنزلة الرجل في وجوب أصل المسح، فحينئذ

هذا الأثر لا يساعد البخاري في تبويبه لمسح كل الرأس، ونقل عن أحمد أنه قال: يكفي المرأة مسح مقدم رأسها. اهـ

وهذا ولا يحتمل قول ابن المسيب تفسير صاحب الفيض إلا أن يثبت أن ابن المسيب لايرى المسح على الخمار، لا للنساء، ولا للرجال، ولم يثبته صاحب الفيض بعد.

٩١٨- **قال**: ولا إجمال في الآية كما قرروه لأنه يكون إما بالاشتراك أو بالغرابة، وليس ههنا واحد منهما. نعم إن ثبت أن الإجمال قد يكون باعتبار مراد المتكلم أيضا فهذا النوع ممكن ههنا إلا أن الإجمال عندهم ينحصر في النحوين فقط. اهـ (١/ ٢٨٧).

اقول: قال في الإرشاد: الإجمال إما أن يكون في الإفراد أو التركيب، والأول إما أن يكون بتصريفه نحو قال من القول والقيلولة، ونحو مختار فإنه صالح للفاعل والمفعول . . . . وإما أن يكون بأصل وضعه . . . . وكما يكون في المفردات يكون فى المركبات نحو قوله تعالى: ﴿أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾. لتردده بين الزوج والولي، ويكون أيضا في مرجع الضمير إذا تقدمه أمران أو أمور يصلح لكل واحد منها، ويكون في الصفة نحو طبيب ماهر لترددها بين أن تكون للمهارة مطلقا أو للمهارة في الطب، ويكون في تعدد المجازات المتساوية مع مانع يمنع من حمله على الحقيقة . . . . وقد يكون في فعل النبي ﷺ إذا فعل فعلا يحتمل وجهين احتمالا واحدا. اهـ

يقول أولا: إن مقصود شيخنا -رحمه الله تعالى- من نقل عبارة إرشاد الفحول هذه أن حصر صاحب الفيض للإجمال عندهم في النحوين فقط خطأ واضح وقال التفتازاني في التلويح: قوله: المجمل. وهو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك إلا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الأقدام

كالمشترك، أو لغرابة اللفظ كالهلوع، أو لانتقاله من معناه الظاهر إلى ما هو غير معلوم كالصلاة والزكاة والربا. اهـ

وهو مع تخطئته للحصر الذي زعمه صاحب الفيض يخطئ قوله: نعم إن ثبت أن الإجمال قد يكون الخ لأن التعريف: وهو ما خفي المراد الخ نص صريح في أن الإجمال دائما يكون باعتبار مراد المتكلم.

ثانيا: إن كثيرا من الحنفية ذهبوا إلى أن قوله تعالى: ﴿وامسحوا برءوسكم﴾ مجمل، وقد رد عليهم صاحب الفيض هنا بقوله: لا إجمال في الآية كما قرروا الخ وفي صفحة (٢٣٥) بقوله: ثم إنه لا إجمال في الآية عندي في باب المسح كما قرره علماءنا. اهـ

فإن قلت: إن صاحب الفيض لم ينف الإجمال مطلقا، وإنما نفى الإجمال الذي يكون كما قررته الحنفية.

قلت: إن الدليل الذي أتى به صاحب الفيض هنا لنفي الإجمال يرشدنا إلى أنه نفي الإجمال مطلقا فإنه قد حصر الإجمال في الوجهين- وإن كان هذا الحصر خطأ في نفس الأمر- الاشتراك والغرابة، وقال: ليس ههنا واحد منهما.

وأما الوجه الثالث للإجمال الذي يدل عليه قوله: إن ثبت أن الإجمال قد يكون الخ على تقدير استثناء الإثبات فقد نفاه أيضا باستثناء النفي بقوله: إلا أن الإجمال عندهم ينحصر الخ فإنه بمعنى قولنا: لكنه لم يثبت. أي لكن لم يثبت أن الإجمال قد يكون باعتبار مراد المتكلم أيضا ضرورة استدعاء الحصر في الوجهين ذلك، فهذا النوع- أي الإجمال باعتبار مراد المتكلم- أيضا غير ممكن ههنا عنده مثل نوعي الاشتراك والغرابة.

والحاصل أنه لا إجمال في الآية عنده لا للاشتراك ولا للغرابة إذ لا لفظ مشتركا، ولا غريبا في الآية، ولا لاعتبار مراد المتكلم لأن هذا في تحقيق صاحب

الفيض لا يكون إجمالا عندهم إذ الإجمال عندهم على تحقيقه ينحصر في النحوين فقط، فقد تبين أنه لا إجمال عنده في الآية، لا كما قررته الحنفية، ولا كما قرره غيرهم بحسب زعم المعترض.

وإنما هذا بحسب كلام صاحب الفيض هذا، وإلا فبعض عباراته تدل على نقيض هذا كما سترى إن شاء الله تعالى، وقد رأيت أيضا في أوائل كتاب الوضوء.

٩١٩- قال: فنحن معاشر الأحناف تفحصنا حال النبي ﷺ في المسح فلم نجد فيه أقل من الربع فقلنا به، وعلمنا أن الإيقاع على الربع يحكى عن الكل، ويقوم مقامه في نظر الشارع، ويؤدي مؤداه عنده لحديث المغيرة رضي الله عنه الخ (١/ ٢٨٧).

أقول: وهذا شأن المجمل، وليس بشأن الذى ليس بمجمل، فنفي الإجمال وإثبات حكمه اللازم له جمع بين المتنافيين.

يقول أولا: إن قوله: فلم نجد فيه أقل من الربع الخ فيه أنه لا دليل في الكتاب، ولا في السنة يدل على تعيين الربع لا قولا، ولا فعلا، ولا تقريرا.

وأما حديث مسح الناصية فلا يعين الربع إذ ليس فيه أن النبي ﷺ مسح على كل الناصية، وعلى تقدير التسليم فليس الناصية والربع سواء، وقد قال صاحب الفيض نفسه بعد: فإنه- يعني حديث المغيرة في مسح الناصية والعمامة- بعد اختلاف ألفاظه لا يدل إلا على أنه مسح على بعض الرأس أي الناصية. اهـ، فجعل الناصية بعض الرأس، والفرق بين البعض والربع معلوم لكل أحد.

ثانيا: إن قوله: وعلمنا أن الإيقاع على الربع يحكى عن الكل الخ فيه أن بناء هذا القول على ثبوت الربع، ولم يثبت بعد كما رأيت. وعلى تقدير التسليم فالقول بأن الربع يجزئ عن الكل قول بأن المفروض هو الكل، وإلا فلا معنى لجعل البعض والربع مجزئا عن الكل، ولا قائما مقامه، ولا مؤديا مؤداه. ثم من أين علم هذا

الإجزاء، والقيام، والتأدية؟

أما حديث المغيرة فى مسح الناصية فلا يفيد هذا العلم، وأما غيره من الحديث الذى ذكره صاحب الفيض بعد فالكلام عليه سيأتي إن شاء الله تعالى. مع أنه أيضا لا يفيد العلم المذكور.

ثالثا: إن قوله: لحديث المغيرة رضي الله عنه الخ أتى به صاحب الفيض لإثبات دعويين الأولى تعيين الربع للمفروضية، والثانية إجزاء الربع عن الكل، والحديث لا يثبت واحدة منهما، فالتقريب ليس بتام.

مع أن تعين الربع للمفروضية، وإجزاءه عن الكل، وقيامه مقامه متنافيان فإن مفاد الأول أن الكل ليس بمفروض، ومفاد الثاني أن الكل مفروض لكن الربع يقوم مقامه.

رابعا: إن قوله: وهو ما كان شريطة. فيه أن افتراض مقدار الناصية ثبت بماذا؟ أبالآية؟ لا كما يخفى. أبالحديث؟ لا لأنه حكاية فعل، والفعل لا يكفي فى إثبات الافتراض كما تقرر فى موضعه.

فإن قلت: الآية مجملة، ووقوع الفعل بيانا للمجمل صحيح، فيثبت افتراض مقدار الناصية بالآية المجملة مع ملاحظة الفعل.

قلت: قد صرح صاحب الفيض أنه لا إجمال فى الآية. فلا يلتحق بها الفعل بيانا عنده، ثم مقدار الناصية أمر، ومقدار الربع أمر آخر.

خامسا: إن قوله: وأما على العمامة فلأداء سنة الاستيعاب. لا يخلو عن نظر:

أما أولا فلأن هذا يدل أن الاستيعاب سنة، وقوله قبل: ويقوم مقامه. وغيره من أقواله يدل أن الاستيعاب فرض.

وأما ثانيا فلأنه لم يأت بدليل يثبت أن المسح على العمامة كان لأداء سنة

الاستيعاب.

وأما ثالثا فلأن المسح على الناصية فعل، والمسح على العمامة أيضا فعل فما الدليل الذي جعل الأول مفروضا، والثاني مسنونا أومباحا؟ وإن جعل الأول بيانا فما المانع من أن يجعل الثاني أيضا بيانا؟

ومن ههنا ظهر اختلال قول الجصاص في شأن حديث المغيرة بن شعبة- رضي الله عنه-: فأخبر أنه فعل المفروض في مسح الناصية، ومسح على العمامة وذلك جائز عندنا. اهـ (١/ ٢٨٧ من الحاشية) إذلم يخبر مغيرة -رضي الله عنه- أن مسح النبي ﷺ على الناصية كان فعل مفروض، ولا أخبر أن مسحه ﷺ على العمامة كان فعل جائز ومباح أو أداء لسنة الاستيعاب، فصنيعه هذا ليس إلا تطبيق الحديث على رأيهم الذي رأوه تقليدا، ومسألة مفروضية الربع مع ردها قد تقدمت فى أوائل الوضوء.

٩٢٠- **قال المحشي**: واعلم أن عامة الأحناف ينكرون المسح على العمامة رأسا وتوهمه عبارة محمد -رحمه الله تعالى- في موطئه أيضا. اهـ (١/ ٢٨٧).

يقول: قال محمد في المؤطا: باب المسح على العمامة والخمار: أخبرنا مالك قال: بلغني عن جابر بن عبدالله أنه سئل عن العمامة فقال: لا، حتى تمس الشعر الماء. قال محمد: وبهذا نأخذ وهو قول أبي حنيفة.

وقال محمد فى الباب بعد أن نقل أثر صفية ابنة أبي عبيد تتوضأ وتنزع خمارها ثم تمسح برأسها: وبهذا نأخذ لا يمسح على الخمار ولا العمامة بلغنا أن المسح على العمامة كان فترك، وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهائنا. اهـ

فانظر عبارة محمد هل تو همه كما زعمه المحشي أو تنص عليه، وتصرح به؟

ثم لا حجة فى أثر جابر بن عبدالله لأنه من بلاغات مالك، وحكمها معلوم، وعلى تقدير الاتصال والثبوت فهو من الموقوفات، ولا حجة فيها، ولا سيما عند ما

تخالف المرفوعات، والموقوفات الأخر كما ههنا.

وأما أثر صفية هذه فمع أنه من الموقوفات أيضا، أو المقطوعات لا يدل على عدم الجواز فإن نزعها خمارها، ثم مسحها برأسها لا يستدعي أنها كانت لا تجيز المسح على الخمار.

قال صاحب التعليق الممجد معلقا على قول محمد: بلغنا الخ: لم نجد إلى الآن ما يدل على كون مسح العمامة منسوخا، لكن ذكروا أن بلاغات محمد مسندة، فلعل عنده وصل إسناده اهـ

ولا يغيب عنك أن قوله: لكن ذكروا الخ، وقوله: فلعل عنده الخ لا يكفيان في إثبات أن البلاغ مسند، فكيف يكفيان في إثبات أنه صحيح أو حسن؟ وعلى تقدير الثبوت فلا يتحقق النسخ حتى يثبت التاريخ أن الترك كان متأخرا عن المسح على العمامة، والدليل أن ذلك الترك كان لأجل النسخ لأن مجرد تركه ﷺ لشيء كان فعله قبل لا يدل على النسخ كما تقرر في موضعه.

٩٢١- **قال**: ولنا ما عند أبي داود (صـ٢١) أنه مسح مقدم رأسه ولم ينقض العمامة، وفيه أبو معقل قيل: إنه مجهول. قلت: وتبين لي اسمه وهو حسن عندي، وهو عبدالله بن معقل كما في الفتح (٤/ ١٤) وفي تهذيب التهذيب عبدالله الخ (١/ ٢٨٧).

يقول: قال الحافظ في باب الإطعام في الفدية نصف صاع من كتاب الحج: وفي التابعين من اتفق مع -عبدالله بن معقل- الراوي عن كعب في اسمه واسم أبيه ثلاثة أحدهم يروي عن عائشة وهو محاربي، والآخر يروي عن أنس في المسح على العمامة، وحديثه عند أبي داود، والثالث أصغرمنهما أخرج له ابن ماجه. اهـ

ومعلوم أن الجهالة لاترتفع بتبين الاسم فقد قال الحافظ نفسه في تهذيب التهذيب: عبدالله بن معقل عن أنس في المسح على العمامة يأتي في الكنى سماه

صاحب الأطراف. اهـ

فقد نقل صاحب الفيض كلام الحافظ هذا، ولم ينقل كلامه في الكنى الذى أحال عليه هنا بقوله: يأتي في الكنى. وها نحن ننقله لك لترى أن تبين اسم رجل لايرفع جهالته، فاستمع أنه قال في كنى تهذيب التهذيب: أبو معقل عن أنس بن مالك في المسح على العمامة، وعنه عبدالعزيز بن مسلم الأنصاري، وليس بالقسملي. قلت: قال أبو علي بن السكن: لا يثبت إسناده. وقال ابن القطان: أبو معقل مجهول. وكذا نقل ابن بطال عن غيره. اهـ

وقال فى التقريب: عبدالله بن معقل أبو معقل يأتي في الكنى. وقال في الكنى: أبو معقل عن أنس في المسح على العمامة مجهول من الخامسة. اهـ

وقال في الباب بعد ذكر حديث عطاء أن رسول الله ﷺ توضأ فحسر العمامة عن رأسه، ومسح مقدم رأسه: وهو مرسل لكنه اعتضد بمجيئه من وجه آخر موصولا أخرجه أبو داود من حديث أنس، وفى إسناده أبو معقل لا يعرف حاله. اهـ

وقال الذهبي في كنى الميزان: أبو معقل عن أنس في المسح على العمامة لا يعرف روى عنه عبدالعزيز الأنصاري. اهـ فقد أشار الذهبي في كلامه هذا إلى أن عين أبي معقل أيضا مجهول.

والحاصل أن أبا معقل هذا مجهول العين والحال، وتبين اسمه لايرفع واحدة من الجهالتين لا العينية، ولا الحالية على ما تحقق في علم المصطلح، فحديث أبي داود هذا ضعيف مطلقا.

فصاحب الفيض قد أبعد النجعة حيث أحال تبين الاسم على الفتح مع وجوده في التقريب والتهذيب، ولم يصب في بيان جهالة أبي معقل هذا بصيغة التمريض، ولا في قوله: وهو حسن عندي. لأن الحديث ضعيف كما رأيت.

وأما قول الحافظ في الباب: فقد اعتضد كل من المرسل -أي مرسل عطاء- والموصول -أي موصول أبي معقل- بالآخر، وحصلت القوة من الصورة المجموعة. اهـ فقد تعقبه العيني بقوله: فكيف تحصل القوة من شيء ليس بحجة، وشيء ضعيف فإذا كان المرسل غير حجة يكون في حكم العدم، ولا يبقى إلا الحديث الضعيف وحده فكيف تكون الصورة المجموعة؟ اهـ

وفيه نظر لأن مآله جحود قاعدة حصول القوة من مجموع طرق يكون كل واحد منها ضعيفا وغير حجة لكن كلام الحافظ يدل أن الموصول فيه المسح على العمامة، والمرسل فيه حسر العمامة عن الرأس، فهما معنيان، فلا اعتضاد حتى تحصل القوة من الصورة المجموعة.

وأما افتراض مسح الربع فلا يدل عليه حديث أبي داود:

أما أولا فلأنه ليس فيه نفي الإتمام بالمسح على العمامة، بل الظاهر منه أنه أكمل الباقي بأن مسح على العمامة، ولذا يقال له حديث المسح على العمامة كما سبق في كلام الحافظ والذهبي -رحمهما الله تعالى-

وأما ثانيا فلأن مقدم الرأس لا ينحصر في الربع.

وأما ثالثا فلأنه فعل، وهو لا يفيد الافتراض.

وأما رابعا فلأنه كان مع الاعتمام، فلا يفيد الافتراض بدون الاعتمام.

والحاصل أن حديث أبي داود هذا ضعيف ليس بصحيح ولا حسن كما تقدم تفصيله، فلا يثبت به مسألة ما، وعلى تقدير تسليم أنه يصلح للاحتجاج فلا يثبت به افتراض مسح الربع الذي ذهبت إليه الحنفية.

٩٢٢- **قال**: وأيضا عندي مرسل عن عطاء بن أبي رباح أن النبي ﷺ كان في سفر، وكان على رأسه عمامة فوضعها على رقبته ثم مسح رأسه. فلمثل هذه الأحاديث قلنا: إن الاستيعاب ليس بفرض. اهـ (١/ ٢٧٨).

يقول أولا : إن صاحب الفيض لم يحل ألفاظ هذا المرسل التي ذكرها هنا على كتاب من كتب الحديث .

وقال الحافظ فى الباب : فإن قيل : فلعله اقتصر على مسح الناصية لعذر لأنه كان فى سفر ، وهو مظنة العذر ، ولهذا مسح على العمامة بعد مسح الناصية كما هو ظاهر من سياق مسلم في حديث المغيرة بن شعبة .

قلنا : قد روي عنه مسح مقدم الرأس من غير مسح على العمامة ، ولا تعرض لسفر ، وهو ما رواه الشافعي من حديث عطاء أن رسول الله ﷺ توضأ ، فحسر العمامة عن رأسه ، ومسح مقدم رأسه الخ .

فليس فيه أنه ﷺ كان في سفر ، بل صرح الحافظ أن ليس فيه تعرض لسفر ، ثم لم يرد فيه : فوضعها على رقبته . ولا : ثم مسح رأسه . فالتفاوت في ثلاثة مواضع .

ثانيا : إن سياق كلام صاحب الفيض هذا وسباقه ولحاقه أنه استدل بهذا المرسل على افتراض مسح الربع ، وهو لا يدل عليه ، ولا سيما باللفظ الذي ذكره صاحب الفيض نفسه ، والظاهر أن لفظ : مقدم . سقط من البين فى قوله : مسح رأسه .

ثالثا : إنا قد قدمنا أن كلا من المرسل والموصول الضعيف لا يعتضد بالآخر لتفاوت مضمونيهما ، فلم تثبت دعوى اقتصاره ﷺ على مسح بعض الرأس ، أو ربعه من غير مسح على العمامة .

فإن قلت : إن المرسل حجة عند الحنفية .

قلت : قد تقدم غير مرة أن كل مرسل ليس بحجة عند الحنفية أيضا ، بل المرسل الذى عرف من عادة مرسله أنه لا يرسل إلا عن الثقات هو الحجة عندهم وهذا الشرط لم يثبت بعد فيما نحن فيه .

رابعا : إذا علمت ما ألقينا عليك قبل ظهر لك عوار قوله : فلمثل هذه الأحاديث قلنا : إن الاستيعاب الخ لأن حديث المغيرة صحيح ، وهو لا ينفى ولا

ينافي افتراض الاستيعاب، وحديث عطاء، وحديث أنس ضعيفان الأول للإرسال، والثاني لجهالة أبي معقل.

٩٢٣- **قال**: وثبت في الفتح والعمدة عن ابن عمر- رضي الله عنه- أن المسح على الربع كاف للخروج عن العهدة، فعلم أن الاستيعاب لم يكن شرطا عند السلف أيضا. اهـ (١/ ٢٨٧).

أقول: ولفظ الربع غلط، والصحيح: على البعض.

يقول أولا: إني لم أجد أثر ابن عمر هذا في الباب من العمدة، وقال الحافظ وصح عن ابن عمر الاكتفاء بمسح بعض الرأس قاله ابن المنذر وغيره. اهـ

ثانيا: قوله: فعلم أن الاستيعاب الخ فيه أن ما يعلم من أثر ابن عمر هذا هو أن الاستيعاب لم يكن فرضا عند ابن عمر، أو عند بعض السلف، والفرق بين قولنا: عند السلف. وبين قولنا: عند بعض السلف. واضح معلوم لكل أحد.

وقول ابن حزم: ولم يصح عن أحد من الصحابة إنكار ذلك. نفي للنقل الصحيح، لا إثبات لقولهم باكتفاء مسح البعض، وانتفاء افتراض الاستيعاب.

ثالثا: إن أولى العبارة أن يقال: لم يكن فرضا. بدل قوله: لم يكن شرطا. وكذلك الأولى في قوله: وهو ما كان شريطة. أن يقال: وهو ما كان فريضة. لأن الكلام هنا في المقدار المفروض.

٩٢٤- **قال**: ثم اعلم أن الراوي توجه في قوله: ولم ينقض العمامة. إلى أمر مهم لأن السنة في المسح هو الإقبال والإدبار، فمست الحاجة إلى تعلم المسح حالة التعمم فإن الإقبال والإدبار متعذران في ذلك الحال، فالظاهر أنه أراد أن يعلم كيفية المسح حال التعمم. اهـ (١/ ٣٨٧).

يقول أولا: قد علمت أن حديث أنس: ولم ينقض العمامة. لم يثبت لجهالة أبي معقل الراوي عن أنس.

ثانيا: قوله: لأن السنة فى المسح الخ يشعر بأن الحاجة لا تمس إلى تعليم المسح أو تعليم كيفيته حال التعمم لولم يكن الإقبال والإدبار سنة فى المسح، والأمر ليس كذلك.

ثالثا: قوله: فإن الإقبال والإدبار متعذران الخ فيه أنهما لا يتعذران في ذلك بل يتيسران حال التعمم تيسرهما حال حسر الرأس لإن الإقبال والإد بار حينئذ يكونان على العمامة.

٩٢٥- **قال**: وفي التفسير الكبير عن البغوي أن الأقوى مذهب الإمام الأعظم ولعله فى طبقات الشافعية أيضا. اهـ (١/ ٢٨٧).

يقول أولا: لاريب أن مذهب الإمام الأعظم رسول الله ﷺ هو الأقوم والأقوى والأعلم بالله، والأخشى له والأتقى.

ثانيا: إن ماحكاه صاحب الفيض عن البغوي لم أجده في التفسير الكبير حتى الآن، ولعلي أجده فيه بعد زمان إن كان له فيه شيء من المكان.

ثالثا: إن صاحب الفيض ليس على علم بكونه في طبقات الشافعية.

٩٢٦- **قال**: ثم إنه وقع لفظ الوضوء في حديث المستيقظ فقال: «فلا يغمس يده في وضوءه». فمن هنا دار النظر في كونه من أحكام الوضوء أو الماء، وحينئذ الأولى أن يسلم النظران، ويقال: إن الغسل إنما هو لأجل صيانة الماء لكن موضعه قبل الوضوء الخ (١/ ٢٨٨).

أقول: وهذا ليس بشيء فإن النهي فيه أيضا محتمل للأمرين، ولفظ الوضوء ليس قرينة على أن حكم غسل اليد من أحكام الوضوء، بل من أحكام ماء الوضوء وبينهما بون بعيد.

يقول: إن التحقيق في المقام أن غسل الكف بعد الاستيقاظ قبل الإدخال في الإناء أو الماء، وغسل اليدين إلى الرسغين في ابتداء الوضوء يفترقان من أربعة أوجه

ذكرناها في باب الاستجماروترا، وأما غسل اليد قبل إدخالها في الإناء أو الماء من غير نوم، وغسلها في مبدء الوضوء فيفترقان من وجهين.

ثم إن بين الغسلين -أي غسل اليد قبل الإدخال سواء أكان بعد الاستيقاظ أم لا، وغسل اليد في مبدء الوضوء -عموما وخصوصا من وجه، فيجتمعان في صورة، ويفترقان في صورتين، فهذا الغسل شرع، وذلك أيضا شرع، ولا تناقض ههنا أصلا حتى يحتاج إلى رفعه.

فقولُ صاحب الفيض: إن الغسل إنما هو لأجل صيانة الماء الخ خطاء بمرة لأن هذا الغسل من أحكام المياه، وذلك من أحكام الوضوء، وليس واحد منهما تابعا للآخر، ولا موضع أحدهما موضع الآخردائما لكن قد يكون أن يتوجه الحكمان معا إلى المكلف كأن يحتاج إلى إدخال اليد في الإناء حين يتوضأ، فحينئذ يعمل بهما معا.

٩٢٧- **قال**: ولا يذهب عليك غسل اليدين مرتين ههنا من فعله نفسه وما يذكره من فعله ﷺ الذي رآه ففيه كما في الرواية التالية أنه كان إلى المرفقين. اهـ (١/ ٢٨٨).

يقول: إن صاحب الفيض قد أخطأ هنا في موضعين:

الأول: في تفريقه بين غسل اليدين في الموضعين بأن جعل الأول من فعل الصحابي نفسه، والثاني من فعل النبي ﷺ.

والحق أن كليهما من فعل الصحابي نفسه لكنه قال قبل: نعم. في جواب رجل سأله: أتستطيع أن تريني كيف كان رسول الله ﷺ يتوضأ؟ وقد ورد في حديث الباب الآتي: فتوضأ لهم وضوء النبي ﷺ. فكلا الغسلين في الموضعين من وضوء النبي ﷺ بهذا الطريق.

الثاني: في قوله: كما في قوله: كما في الرواية التالية الخ لأن لفظ: إلى

المرفقين. في الموضع الثاني موجود في حديث الباب أيضا كما هو موجود في حديث الباب التالي، فارجع إلى ألفاظ الحديث في البابين، وتأمل فيها تجد أن الحق لا يتجاوز ما قلنا ولا يقع دونه.

٩٢٨- **قال**: وعندي رواية عن علي -رضي الله عنه- من الترغيب والترهيب أنه لئلا تنتشر الأشعار في المحشر من طول المكث. وإسناده ضعيف. اهـ (١/ ٢٨٩).

يقول: لعل هذه الرواية هي التي ذكر حاصلها في باب فضل الوضوء بقوله: إن من كان مسح رأسه في الدنيا لا يكون أشعث يوم القيامة، ويكون رأسه ساكنا الخ (١/ ٢٣٨) إلا أنه لم يأت هنالك بقوله: وإسناده ضعيف. وقد قلت ثم: إني لم أجد هذه الرواية في ترغيب الحافظ المنذري إلى الآن. اهـ وأما الآن فكما كان.

٩٢٩- **قال**: قوله: (في الإسناد) وهو جد عمرو بن يحيى، ويعلم من المؤطأ لمحمد -رحمه الله تعالى- أن الضمير راجع إلى السائل لأن عبدالله بن زيد ليس جد عمرو، بل جد عمرو بن أبي حسن كما في الرواية التالية. شهدت عمرو بن أبي حسن سأل عبدالله بن زيد الخ (١/ ٢٨٩).

أقول: والصحيح: بل جده عمرو بن أبي حسن.

يقول أولا: قال محمد في باب ابتداء الوضوء من الموطا: أخبرنا مالك أخبرنا عمرو بن يحيى بن عمارة بن أبي حسن المازني عن أبيه يحيى أنه سمع جده أبا حسن يسأل عبدالله بن زيد بن عاصم. الحديث.

وهذا السياق يدل على أن جد يحيى أبا حسن سأل عبدالله بن زيد الخ ولا يدل على أن مرجع ضمير هو في قوله: وهو جد عمرو بن يحيى. الرجل السائل في قوله: أن رجلا قال لعبد الله الخ في سياق الإسناد عند المصنف لأن لفظ الجد يطلق على أب الأب وإن علا، وعلى أب الأم وإن علا، فالدليل على أن الضمير ليس لعبد الله بن زيد هو قوله: لأن عبدالله بن زيد ليس جد عمرو. أي في الواقع ونفس

الأمر.

ثانيا: إن صاحب الفيض أبعد النجعة إذ أحال المسألة على الموطا مع أنها موجودة في البخاري كما يظهر من قوله بعد: كما في الرواية التالية: شهدت عمرو بن أبي حسن سأل عبدالله بن زيد الخ فإن لفظ سأل في هذا السياق يفيد ما يفيده لفظ يسأل في سياق محمد.

فإن قلت: ليس في هذا السياق أن عمرو بن أبي حسن جد عمرو بن يحيى بخلاف سياق محمد فإنه يدل على أن أبا حسن جد يحيى، فيكون جد ابنه عمرو ابن يحيى لأن جد الأب جد الابن.

قلت: نعم لكن صاحب الفيض قال: بل جده عمرو بن أبي حسن.

ولك أن تقول: إن صاحب الفيض قد أبعد النجعة من هذه الجهة لكنه أقربها من جهة أخرى، وهي أن سياق: وهو جد عمرو بن يحيى. وسياق محمد كلاهما عن مالك- رحمهم الله تعالى-

وقد اتضح من ههنا أن تفسير ضمير هو الراجع إلى رجل قال لعبد الله بأبي حسن هو الصواب، وحينئذ لا حاجة إلى قول الحافظ: فيه تجوز لأنه عم أبيه وسماه جدا لكونه في منزلته. اهـ لأنه مبني على تفسير قوله: أن رجلا قال لعبد الله الخ، وقوله: وهو جد عمرو بن يحيى. بعمرو بن أبي حسن.

فصاحب الفيض في قوله: بل جده عمرو بن أبي حسن. قد تبع الحافظ - رحمهما الله تعالى- ولوتأمل في سياق مالك عند البخاري وعند محمد لوضح له ما ذكرنا.

والتطبيق بين الروايات المختلفة في اسم السائل الذى جاء به الحافظ لا ينا في ولا ينفي ما ذهبنا إليه في تفسير قوله: وهو جد عمرو بن يحيى.

(باب استعمال فضل وضوء الناس الخ)

٩٣٠- **قال**: ذهب البخاري إلى طهارة الماء المستعمل. قال الشيخ ابن الهمام وابن نجيم -رحمهما الله تعالى-: إن العراقيين قاطبة أنكروا رواية النجاسة عن الإمام وهم المتثبتون في نقل مذهب الإمام عندي، وأثبتها ما وراء النهر يون من علماء نا، وهي ضعيفة جدا لأني لا أجد أحدا من السلف الخ (١/ ٢٨٩).

يقول اولا: إن البخاري قد ذهب إلى أن الماء المستعمل مطهر أيضا كما يدل عليه ترجمة الباب إلا أن يقال: إن المراد بقوله: فضل وضوء الخ الماء الذي يبقى في الظرف بعد التوضي، لا الماء الذي يتساقط من الأعضاء. لكن فيه أن دلالة الترجمة على طهارة الماء المستعمل تنقطع أيضا، وصاحب الفيض يقول: ذهب البخاري الخ.

ثانيا: إن ابن نجيم ذكر استدلال ابن الهمام بالقياس لرواية الطهارة عن الإمام، ثم قال: لكن قد علمت الدليل الذي ذكرناه لأبي حنيفة آنفا، فاندفع به هذا القياس، وبهذا يترجح القول بالنجاسة، ولهذا -والله أعلم- ذكر صاحب الهداية في التنجيس أن الفتوى على رواية محمد لعموم البلوى إلا في الجنب كما نقلناه عنه وعن الولوالجيء آنفا، فإنه لما كان دليل النجاسة قويا كان هو المختار إلا أن البلوى عمت في الماء المستعمل في الحدث الأصغر فأفتى المشائخ بالطهارة بخلاف المستعمل في الأكبر لم يوجد فيه عموم البلوى فكان على المختار من النجاسة.

ويؤيده ما ذكره شمس الأئمة السرخسي في المبسوط أن قوله في الأصل: إذا اغتسل الطاهر في البئر أفسده. دليل على أن الصحيح من قول أبي حنيفة أن الماء المستعمل نجس لأن الفاسد من الماء هو النجس. اهـ

لكن ابن نجيم رجح في موضع آخر رواية أبي يوسف القائلة بالتخفيف، واستبعد رواية الحسن القائلة بالتغليظ فقال: ما رواه الحسن بعيد فإن للبلوى تأثيرا

في تخفيف النجاسة، ومعنى البلوى في الماء المستعمل ظاهر فإن صون الثياب عنه غير ممكن، وهو مختلف في نجاسته فلذلك خف حكمه. اهـ

ثالثا: إن صاحب الفيض قد احتج لقوله: وهي ضعيفة جدا. بأنه نفسه لا يجد أحدا من السلف الخ وهو عجيب ولا سيما إذ كان الإمام لا يقلد أحدا لأن أصل الضعف ليس بلازم لعدم وجدانه أحدا من السلف الخ، فكيف يلزمه الضعف جدا؟

قال العيني: وقال قاضيخان: ورواية التغليظ رواية شاذة غير مأخوذ بها وبه يرد على ابن حزم قوله: الصحيح عن أبي حنيفة نجاسته. وقال عبدا الحميد القاضي: أرجو أن لا تثبت رواية النجاسة فيه عن أبي حنيفة. اهـ

وكلام قاضيخان هذا يشعر بأن رواية التخفيف عن أبي حنيفة محفوظة وقول عبد الحميد القاضي هذا صريح في أنه ليس على علم بما يقوله، وإنما يرجوه رجاء، فكيف يرد بأمثال تلك الدعاوى الفارغة، والأقوال الصادرة عن الرجاء المحض على ابن حزم قوله: الصحيح عن أبي حنيفة نجاسته، ويؤيد قول ابن جزم هذا ترجيح ابن نجيم لرواية محمد في موضع، ولرواية أبي يوسف في موضع آخر.

رابعا: قوله: كما عند الطحاوي عن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ «لا يغتسل أحدكم» الخ فيه أن هذا النهي لا يرجع إلى معنى الماء المستعمل كما توهم وإلا لم يكن لاختصاصه بالاغتسال والجنابة معنى لأن الماء يصير مستعملا بتوضي غير الجنب أيضا، وكذا معنى النهي في نهي الرجل عن فضل طهور المرأة لا ينصرف إلى استعمال الماء، وإلاعم نهي الرجل عن فضل طهور الرجل، ونهي المرأة عن فضل طهور المرأة إذ الماء يصبح مستعملا في هاتين الصورتين أيضا.

خامسا: قوله: والحاصل أن الماء المستعمل طاهر لا دليل على نجاسته إلا أن التوقي منه مطلوب. إن أراد به أن الماء المستعمل طاهر غير مطهر ففيه أنه كما لادليل

على نجاسته كذلك لا دليل على انتفاء مطهريته، وأنه لا معنى لنفي تطهير الماء بعد تسليم طهارته لأن التطهير لازم للماء الطاهر.

وإن أراد به أنه مطهر أيضا إلا أن التوقي منه واجب أو مندوب عند الشرع ففيه أنه لا دليل في الشرع يدل على هذا المطلوب كما لادليل في الشرع يدل على نجاسة الماء المستعمل، وما أتى به صاحب الفيض من قبل فقد عرفت أنه لا يرجع إلى معنى استعمال الماء.

٩٣١- **قال**: ثم إن البخاري -رحمه الله تعالى- استدل على طهارته بفضل طهور رسول الله ﷺ، ولي في استدلاله نظر ظاهر وإن كانت المسألة صحيحة في نفسها لأن العلماء ذهبوا إلى طهارة فضلاته ﷺ الخ (١/ ٢٨٩).

يقول أولا: لا شك أن بعض العلماء ذهبوا إلى طهارة بول النبي ﷺ وغائطه لكن لم يثبت ذلك بكتاب ولا سنة، وقد تقدم المسألة في باب لا تستقبل القبلة بغائط أو بول الخ.

وأنت خبير بأن بناء النظر وغيره على ما ذهب إليه بعض العلماء ليس من دأب المحصلين عامة فضلا عن المحققين خاصة.

ثانيا: لم يذهب أحد من أهل العلم -فيما أعلم- إلى اختصاص النبي ﷺ في مسألة طهارة الفضل التي نحن بصددها في الباب. مع أن قياس الفضل على الفضلات -الغائط والبول وغيرها- فضول لا يلائم أن يصدر من العلماء الفحول، فاستدلال البخاري صحيح مقبول ليس فيه نظر ظاهر ولا باطن إلا عند من هو في أصفاد التقليد مقرن مكبول.

٩٣٢- **قال**: قوله: فصلى النبي ﷺ الخ ولا دليل فيه على الجمع لأن الراوي بصدد تعديد ما كان من أفعاله ﷺ، فجاء الاتصال فى الذكر بهذا، لا لأنه تعرض إلى حال صلاته في الخارج الخ (١/ ٢٨٩).

يقول: قال النووي في شرح مسلم: قوله: خرج رسول الله ﷺ بالهاجرة إلى البطحاء، فتوضأ فصلى الظهر ركعتين والعصر ركعتين وبين يديه عنزة. فيه دليل على القصر والجمع في السفر، وفيه أن الأفضل لمن أراد الجمع وهو نازل في وقت الأولى أن يقدم الثانية إلى الأولى، وأما من كان في وقت الأولى سائرا فالأفضل تأخير الأولى إلى وقت الثانية كذا جاءت الأحاديث ولأنه أرفق به. اهـ

وقال الحافظ في باب سترة الإمام سترة من خلفه: وزاد من رواية آدم عن شعبة عن عون أن ذلك كان بالهاجرة، فيستفاد منه- كما ذكره النووى- أنه ﷺ جمع حينئذ بين الصلاتين في وقت الأولى منهما. ويحتمل أن يكون قوله: والعصر ركعتين. أي بعد دخول وقتها. اهـ

ومن تأمل سياق الحديث يظهر له ما ذكره النووي، والاحتمال الذى أتى به الحافظ لا دليل عليه، والأصل أن ألفاظ الرواة تكون حكاية عما في الخارج والواقع وقد قال صاحب الفيض نفسه قبل في باب إذا شرب الخ: والرواة إذا سردوا قصة لا يقصدون إلا ذكرها على ما كانت في الخارج الخ (١/ ٢٧٦) فالاتصال في الذكر الذى جاء هنا كان فى الخارج والواقع أيضا لأن الرواة إذا سردوا الخ.

وصدد التعديد لا يستلزم الوصل في الذكر، ولا ينفي ولا ينافي القران في الواقع ولا التعرض إلى ما في الخارج، بل وصل الراوي في الذكر بين شيئين إذا سرد قصة يستدعي الاتصال بينهما في الخارج لأن الرواة إذا سردوا قصة الخ وهذا الراوي قد سرد قصة أن خرج رسول الله ﷺ بالهاجرة. الحديث.

وجعل صاحب الفيض سياق هذا الحديث كسياق بعض أحاديث أشراط الساعة ليس بصحيح لأن سياق هذا الحديث حكاية عما كان قد وقع منه ﷺ، ومنهم -رضي الله عنهم- بعد خروجه بالهاجرة بلا مهلة بخلاف سياق أحاديث الأشراط الذي عد فيه الأشراط بواو الجمع، أوثم التراخي والمهلة فسياق الحديث

ظاهر في الجمع، ولا صارف.

-(باب)-

٩٣٣- قال: قوله: فمسح رأسي، انظر كيف ظهر الفرق بين قوله: فامسحوا برؤوسكم.، وقوله: وامسحوا رؤوسكم. فإن المعتبر في الأول هو المسح المعهود في الشرع، وهو ما يكون بإمرار اليد المبتلة، وأما الثاني فهو على مجرد اللغة، ومعناه إمرار اليد لا غير، ولذا قال: فمسح رأسي. ولم يقل برأسي. اهـ (١/ ٢٨٩-٢٩٠).

يقول: إن الفرق بين مسحه، ومسح به الذي ذهب إليه صاحب الفيض وغيره لم يثبت لا شرعا ولا لغة، فإنهما بمعنى واحد في الشرع واللغة، وقد قدمنا ما يتعلق بتحقيق المسألة في أوائل كتاب الوضوء، فارجع إليه.

ثم الفرق لا يدل عليه أيضا الحديث الذي فيه: فمسح رأسي. أصلا، لا ظاهرا ولا خفيا، فيكون تعليله لقوله: فمسح رأسي. بالفرق زيفا.

(تنبيه)

اعلم أن قوله: فمسح رأسي. من حديث الباب الذي ذكرناه فيه، وقد أدرجه صاحب الفيض في باب استعمال فضل وضوء الناس.

فإن قلت: إنه لاحظ النسخ التي أورد فيها حديث فمسح رأسي في باب استعمال فضل وضوء الناس، ولم يلاحظ النسخة التي تبعتها.

قلت: إن الأمر بعكس هذا، والدليل عليه قوله بعد: باب بوب بلاترجمة وقد ذكرنا وجهه. قوله: فشربت من وضوءه. والظاهر أنه الخ.

٩٣٤- قال: والظاهر أنه الباقي في الإناء دون المتساقط من الأعضاء. اهـ (١/ ٢٩٠).

يقول: قال العيني: مطابقة الحديث للترجمة ظاهرة إن كان المراد من قوله:

فشربت من وضوءه. الماء الذي يتقاطر من أعضاءه الشريفة، وإن كان المراد من فضل وضوءه فلا مطابقة، ووقع للمستملي على رأس هذا الحديث لفظة باب بلا ترجمة، وعند الأكثرين بلا فصل بينه وبين الذي قبله. اهـ

قول العيني: وإن كان المراد من فضل وضوءه فلا مطابقة. لا يخلو عن نظر:

أما على نسخة المستملي فظاهر لأن الباب بلا ترجمة فلا معنى لنفي المطابقة والقول بأن الأبواب المعراة عن التراجم تكون فصولا للأبواب المحلاة بالتراجم قبلها لا يجري في كل موضع كما يشهد به الاستقراء.

وأما على نسخة الأكثرين فلأن للترجمة معنيين:

الأول: استعمال الوضوء المتقاطر من الأعضاء.

والثاني: استعمال الوضوء الباقي في الإناء، فبعض أحاديث الباب ناظر إلى المعنى الأول، وبعضها إلى المعنى الثاني، فلا يتأتى نفي المطابقة على تقدير من التقادير.

ثم قول صاحب الفيض: والظاهر أنه الباقي في الإناء الخ لا يعرى من ثوب النظر والمراء إذ لمدع أن يدعي أن الظاهر أنه المتقاطر من الأعضاء. مع أن الباقي في الإناء كان مشوبا بالمتقاطر من الأشلاء.

-(باب من مضمض واستنشق من غرفة واحدة)-

٩٣٤- قال: ويستفاد بلفظ (من) أنه يشير إلى الاستدلال على الجمع فقط لا أنه اختاره بنفسه أيضا. اهـ(١/ ٢٩٠).

يقول: قال صاحب الفيض قبل في باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان: وقال العيني: إنه اختار مذهب أبي حنيفة -رحمه الله تعالى- وهو الأوجه عندي فإنه لم يفصح في ترجمته بما يدل على طهارة سؤر الكلاب الخ (١/ ٢٧٥).

ولا ريب أن دلالة هذه الترجمة على مختار المصنف في هذه المسألة أقوى من

دلالة ترجمة سؤر الكلاب عليه في تلك المسألة، بل لا دلالة لترجمة سؤر الكلاب على مختار المصنف -الذي جعله صاحب الفيض وغيره مختارا له- فيه أصلا كما تقدم تفصيله.

وقد أخرج المصنف في الباب حديثا يدل على الوصل عند صاحب الفيض أيضا فجعل القول بنجاسة سؤر الكلاب مختارا للمصنف نظرا إلى تلك الترجمة وحديثها، ونفي أن يكون الوصل مختارا له نظرا إلى هذه الترجمة وحديثها من باب التحكم والقسمة الضيزى.

وإنما استعمل المصنف في الباب لفظة (من) إشارة إلى جواز الفصل كما قيل، ولا حجة لقوله: فقط، لا أنه الخ وغاية ما في الباب أن البخاري لم يفصح بمختاره في الباب أهو الوصل أم الفصل؟

وقد ترجم لقائلي الوصل، وذكردليلهم، ولم يترجم لقائل الفصل ولا أورد دليلهم، ولا مرية أن صنيعه هذا يرشدنا إلى أن مختاره ماذا؟

٩٣٦- **قال**: مع أن في البحر تصريحا بأن أصل السنة تتأدى بالوصل أيضا وكمالها بالفصل وهو في (إمداد الفتاح شرح نور الإيضاح) أيضا فلا حاجة إلى الجواب عندي. اهـ (١/ ٢٩٠).

يقول أولا: إن ما عزاه صاحب الفيض هنا إلى البحر وإمداد الفتاح يدل على أن المضمضة والاستنشاق سنتان في الوضوء، وهو قول أكثر الحنفية، والصواب أنهما فريضتان في الوضوء أيضا، ومقتضى أصول الحنفية وجوبهما.

ثانيا: إن تأدى كمال السنة بالفصل فرع ثبوت الفصل عن النبي ﷺ وعدم ثبوت الوصل عنه ﷺ، والأمر بالعكس لأن الوصل قد ثبت عن النبي ﷺ كما يدل عليه بعض كلام صاحب الفيض أيضا، والفصل لم يثبت عن النبي ﷺ، فالقول بأن أصل السنة تتأدى بالوصل وكمالها بالفصل كما ترى.

ثالثا: إن قوله: فلا حاجة إلى الجواب عندي. مع ما قبله من كلامه نص صريح أن كون الوصل تتأدى به أصل السنة صحيح وصواب عنده، وأن الفصل كمال السنة وأولى عنده، وأن لا حاجة عنده إلى الجواب عن دليل الوصل. وقد أجاب عنه هو نفسه أيضا بعد، وجحد أن يكون الوصل سنة فقال: والذى وضح لدي- إلى قوله: لا لكونه سنة بل لكون الماء قليلا. اهـ

ومعلوم أن قلة الماء إلى حد لايتأتى معها الفصل -على تقدير تسليمها- عذرمن الأعذار، والمسألة ليست مبنية عليها.

٩٣٧- **قال**: وقد أجاب عنه الشيخ ابن الهمام -رحمه الله تعالى- أن المراد من قوله: من كفة واحدة. هوالاستعانة بيد واحدة على خلاف سائر االوضوء، فإنه يستعان فيه باليدين، فالراوي لا يريد الفصل والوصل، بل يريد بيان استعمال كفة لا كفتين. اهـ (١/ ٢٩١).

يقول أولا: إن عبارة ابن الهمام في فتح القدير هكذا: وما روي بكف واحد فلنفي كونه بكفين معا أو على التعاقب كما ذهب إليه بعضهم من أن المضمضة باليمنى والاستنشاق باليسرى. اهـ

وقد أخطأ صاحب الفيض هنا في موضعين:

الأول: أنه جعل جواب ابن الهمام هذا عما روي بلفظ: من كفة واحدة. وإنما جوابه عما روي بلفظ: بكف واحد. وبين اللفظين فرق سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

الثاني: أنه عزا إلى ابن الهمام -كما هو الظاهر- أنه قال لفظ أو معنى قوله: على خلاف سائر الوضوء فإنه يستعان فيه باليدين، فالراوي لايريد الفصل والوصل. ولا يوجد هذان الأمران في عبارة ابن الهمام التي نقلناها قبل، ولا في غيرها من عباراته التي وقفنا عليها.

ثانيا: إن ألفاظ حديث عبدالله بن زيد إذا جمعت وضم بعضها إلى بعض ظهر أن الحديث يدل دلالة واضحة على الجمع بين المضمضة والاستنشاق، وقد اعترف بدلالته على الوصل كثير من الحنفية منهم صاحب الفيض أيضا.

ولفظ حديث الباب عند المصنف ومسلم وغيرهما صريح فى الجمع والوصل قال الحافظ في باب مسح الرأس كله لقول الله: وامسحوا برءوسكم: قوله: ثم تمضمض واستنثر. وللكشميهني: مضمض واستنشق. والاستنثار يستلزم الاستنشاق بلاعكس، وقد ذكر في رواية وهيب الثلاثة وزاد بعد قوله ثلاثا: بثلاث غرفات.

واستدل به على استحباب الجمع بين المضمضة والاستنشاق من كل غرفة وفي رواية خالد بن عبدالله الآتية بعد قليل: مضمض واستنشق من كف واحد فعل ذلك ثلاثا. وهو صريح في الجمع كل مرة. اهـ

وأما كون ما روي بكف واحد لنفي استعمال الكفين جميعا أو على التعاقب فلاينفي ولا ينافي دلالة الحديث على الجمع والوصل.

ثالثا: سلمنا على سبيل التنزل والفرض أن حديث عبدالله بن زيد هذا محتمل للوصل والفصل لكن نقول: إن ههنا أحاديث أخر صحيحة وحسنة هي نصوص في الباب لا تحتمل الفصل، فإذا ضمت تلك الأحاديث إلى حديث عبدالله بن زيد تعين حمله على الوصل، ولا سيما إذ لم يثبت الفصل عن النبى ﷺ قال صاحب تحفة الأحوذي في باب المضمضة والا ستنشاق من كف واحد: وقد جاءت أحاديث أخرى صحيحة صريحة في الجمع لا احتمال فيها غيره:

فمنها حديث ابن عباس أن النبي ﷺ توضأ مرة مرة وجمع بين المضمضة والاستنشاق. رواه الدارمي وابن حبان والحاكم، وإسناده حسن.

ومنها حديث ابن عباس أيضا قال: توضأ رسول الله ﷺ فغرف غرفة

فتمضمض واستنشق، ثم غرف غرفة فغسل وجهه، ثم غرف غرفة فغسل يده اليمنى. رواه النسائي.

ومنها حديث ابن عباس أيضا أنه توضأ فغسل وجهه أخذ غرفة من ماء فتمضمض بها واستنشق، ثم أخذ غرفة من ماء فجعل بها هكذا أضافها إلى يده الأخرى فغسل بها وجهه. الحديث وفي آخره: ثم قال: هكذا رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ. رواه البخاري في باب غسل الوجه باليدين من غرفة واحدة.

ومنها حديث علي رواه أبو داود عن عبد خير قال: رأيت عليا أتي بكرسي فقعد عليه، ثم أتي بكوزمن ماء، فغسل يده ثلاثا، ثم تمضمض مع الاستنشاق بماء واحد. وسكت عنه أبو داود والمنذري، ورواه النسائي بلفظ: ثم مضمض واستنشق بكف واحد. وفي آخره: من سره أن ينظر إلى طهور رسول الله ﷺ فهذا طهوره. ولأبي داود الطيالسي في حديث علي: ثم تمضمض ثلاثا مع الاستنشاق بماء واحد. كما في التلخيص الحبير للحافظ ابن حجر، فظهر أن ما ذكره القاري والعيني من التأويل لا يليق أن يلتفت إليه. انتهى كلام صاحب تحفة الأحوذي.

وما ذكره القاري والعيني هو تأويل الحديث بجعله من باب تنازع الفعلين واستعمال الكف الواحد بدون الاستعانة بالكف الأخرى، واحتمال الفصل والوصل.

ولا يذهب عليك أن كون لفظ: من كف واحد. مما تنازع فيه الفعلان مضمض واستنشق لا ينفي ولا ينافي الجمع والوصل بينهما.

وأما الاحتمال فاحتمالان احتمال نشأ عن دليل، واحتمال لم ينشأ عن دليل، والأول لا يوجد ههنا، والثاني لا يضر ولا يبطل الاستدلال.

وأما استعمال الكف الواحد بدون الاستعانة بالأخرى فهو لا ينفي ولا ينافي الجمع بين المضمضة والا ستنشاق والوصل بينهما.

قال ابن الهمام: وما في حديث علي بماء واحد لا يعارض الصحيح من حديث ابن زيد وكعب، وما في حديث ابن عباس فأخذ غرفة من ماء إلى آخر ما تقدم يجب صرفه إلى أن المراد تجديد الماء بقرينة قوله بعد ذلك، ثم أخذ غرفة من ماء الخ.

وقد عرفت أن حديث ابن زيد يدل على الوصل نصا أو يحتمل الفصل احتمالا لم ينشأ عن دليل، وحديث علي بماء واحد نص صريح في الجمع حتى أن ابن الهمام لم يذكر له تأويلا يصرفه عن الجمع، بل كلامه هذا يرشد إلى أنه سلم أن حديث علي نص في الجمع، ولم يجد له مدفعا سوى إقامة المعارضة بينه وبين حديث ابن زيد وكعب، ولا معارضة بينهما في نفس الأمر:

أما بينه وبين حديث ابن زيد فلأنهما يدلان على الجمع والوصل، وعلى تقدير أن حديث ابن زيد يحتمل الفصل فلأن المحتمل لا يعارض النص ولا سيما إذا كان المحتمل لم ينشأ احتماله عن دليل كما هنا.

وأما بينه وبين حديث كعب بن عمرو اليامي فلأن حديث كعب هذا ضعيف لاختلاط ليث بن أبي سليم، وجهالة مصرف أبي طلحة بن مصرف ولا معارضة بين الصحيح والضعيف.

وأما قول ابن الهمام: وقدمنا رواية أبي داود له مختصرا وسكت عليه هو والمنذري بعده. ففيه أن أباداود قال في باب صفة الوضوء قبل حديث مصرف هذا ببابين بعد ما أخرج حديث مسح القذال: سمعت أحمد يقول: ابن عيينة زعموا كان ينكره، ويقول: أيش هذا طلحة عن أبيه عن جده. اهـ فلم يسكت أبو داود على سند طلحة عن أبيه عن جده، ولا يلزم تكرار الإنكار كلما تكرر سند طلحة عن أبيه عن جده.

فسكوت أبي داود عليه في باب الفرق بين المضمضة والاستنشاق لتقدم إنكاره

في باب صفة الوضوء على هذا السند، لا لأنه صالح للعمل عنده مع أن معنى صلوحه للعمل ليس أن يكون حجة يعمل به، وإنما معناه صالح لأن يروى فالمراد بالعمل هنا عمل الرواية، لا العمل بالحديث. كذا قرر معنى قول أبي داود: فهو صالح للعمل. بعض المحققين.

على أن الواقع يشهد بأن عدة من الأحاديث قد سكت عليها أبو داود، وليست صالحة للعمل بها، وتركنا الأمثلة مخافة التطويل، ولأن أباداود لم يسكت فيما نحن فيه كما تقدم تقريره.

ووجه سكوت المنذري هنا أيضا تقدم الإنكار على ترجمة طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده في كتاب أبي داود نفسه.

٩٣٨- **قال**: والذي وضح لدي هو أن حديث عبدالله بن زيد واقعة واحدة، وفيها الوصل لما في النسائي من ماء واحد، وروى غرفة واحدة لكن لا لكونه سنة، بل لكون الماء قليلا الخ (١/ ٢٩١).

يقول أولا: إن قوله: حديث عبدالله بن زيد واقعة واحدة. مجرد ادعاء لا دليل عليه، ويرد هذا الادعاء قول عبدالله بن زيد في آخر حديث الباب: هكذا وضوء رسول الله ﷺ. ويرده أيضا ذكر عبدالله بن زيد صفة الوضوء هذه في جواب سائل سأله: أتستطيع أن تريني كيف كان رسول الله ﷺ يتوضأ؟ أخرجه البخاري في باب مسح الرأس كله.

وأما ذكر عبدالله بن زيد لواقعة واحدة أثناء بيانه لوضوء رسول الله ﷺ فلا يستلزم أنه لم ير النبي ﷺ يتوضأ إلا مرة واحدة.

ثانيا: سلمنا لثواني أن حديث عبدالله ين زيد واقعة واحدة ليس إلا لكن نقول: إن هذا القدر لا ينفي ولا ينافي صدور الجمع والوصل من النبي ﷺ مرات، وقد قدمنا حديث علي، وأحاديث ابن عباس في الجمع والوصل وهي وقائع عديدة غير

واقعة عبدالله بن زيد. والقول بأن يكون أحاديث ابن عباس وعلي عين واقعة عبدالله بن زيد تحكم وتعسف.

ثالثا: تنزلنا وقلنا لثانية واحدة أن الجمع بين المضمضة والاستنشاق ثبت عن النبي ﷺ مرة لكن الفصل بينهما لم يثبت عن النبي ﷺ رأسا، فأي الأمرين سنة وأولى؟ آلوصل الثابت أم الفصل الغير الثابت؟

رابعا: لا دليل بيد صاحب الفيض يدل على أن الجمع في قصة ابن زيد لا لكونه سنة، ويؤيد أن ذلك الجمع لكونه سنة سن بيان ابن زيد لحديث الباب في جواب: أتستطيع أن تريني كيف كان رسول الله ﷺ يتوضأ؟ وقوله في آخر الحديث: هكذا وضوء رسول الله ﷺ. وأحاديث ابن عباس وعلي -رضي الله عنهم-

خامسا: لا حجة لأن كان الماء في قصة ابن زيد قليلا إذ لا دليل يدل على اتحاد قصة ابن زيد، وقصة أم عمارة، وكون أم عمارة أم ابن زيد لا يستدعي اتحاد القصتين.

سادسا: سلمنا لد قائق أن قصة ابن زيد عين قصة أم عمارة وأن النبي ﷺ أتي في تلك الوقعة بماء قدر ثلثي المد، وأن ذلك الماء كان قليلا لكن نقول: إن القلة والكثرة أمران نسبيان، فكان ذلك الماء قليلا بالنسبة إلى المد و المدين فما فوقهما، وكثيرا غير قليل بالنسبة إلى المد وثلثه فما دونهما، وأما كونه قليلا بحيث لا يسع الفصل بين المضمضة والاستنشاق ولو مرة فلم يثبت، ولم يأت عليه صاحب الفيض بدليل.

ثم كان له ﷺ أن يخرج عن مضيق القلة بدون الوصل أيضا بأن يفعل المضمضة والاستنشاق بالفصل دون ثلاث مرار كما فعل في غسل اليدين إلى المرفقين عند صاحب الفيض، فإن الماء الذي يسع الوصل ثلاث مرار يسع الفصل دون الثلاث

قطعا، فلما وصل ولم يفصل مع هذا علم أن الوصل كان لأجل استنانه، لا لأجل قلة الماء.

على أن لو كان في الماء قلة توهمها لظهر أثرها في غسل الكفين والوجه والذراعين والرجلين أيضا لكن لا دليل لظهور أثرها في غسل هذه الأعضاء، فقد تبين أن الوصل في قصة ابن زيد لم يكن لقلة الماء، بل كان لأجل أنه سنة.

سابعا: قدرنا لثانية واحدة أن الوصل في تلك القصة الواحدة كان لقلة الماء لكن هذا لا ينفي ولا ينافي أن يكون الوصل سنة، واشتراط تكرار الفعل لكونه سنة لم يثبت بالشرع لا بالكتاب ولا بالسنة فضلا أن يثبت اشتراط المواظبة والمداومة.

وعلى تقدير التسليم فأحاديث ابن عباس وعلي المتقدمة تدل على تكرر الوصل ومواظبته، ولا سيما إذ لم يوجد دليل الفصل.

ثامنا: إن مقتضى صنيع صاحب الفيض هذا أن يكون الوصل سنة إذا كان الماء قليلا لأنه قد ثبت عن النبي ﷺ، ولم يثبت الفصل عنده وقت قلة الماء عنه ﷺ، وقد عرفت أن الفصل لم يثبت عن النبي ﷺ رأسا أي لا عند قلة الماء، ولا عند كثرته.

ولم ينقل القول بالفرق بين حكمي القلة والكثرة بالوصل والفصل عن أبي حنيفة ولا عن الحنفية فيما أعلم، فيكون ما قرره صاحب الفيض هنا رأيا رآه لنفسه، لا قولا لأبي حنيفة إذلم يثبت عنه حمل حديث ابن زيد على ما حمله عليه صاحب الفيض.

تاسعا: قوله: لما في النسائي من ماء واحد. فيه أني لم أجد في النسائي حتى الآن لفظ: من ماء واحد. في حديث ابن زيد نعم قد وقع في حديثه عند البخاري في الباب الآتي: فمضمض واستنشق واستنثر ثلاثا بثلاث غرفات من ماء.

قال ابن الهمام: تقدم من حكاية عبدالله بن زيد: فمضمض واستنشق، واستنثر ثلاثا بثلاث غرفات. ومعلوم أن الاستنثار ليس أخذ ماء ليكون له غرفة

والمراد بثلاث غرفات مثل المراد بقوله : ثلاثا . فكما أن المراد كل من المضمضة والاستنشاق ثلاثا فكذا كل من المضمضة والا ستنشاق بثلاث غرفات . اهـ

فقد رأيت أن ابن الهمام لم يذكر لفظ : من ماء . بعد قوله : بثلاث غرفات . مع وجوده في البخاري لأنه بظاهره يرد تأويله الذي ذهب إليه في معنى الحديث ، ويرده أيضا لفظ الحديث في الباب : مضمض واستنشق من كفة واحدة ففعل ذلك ثلاثا . فقوله : ففعل ذلك ثلاثا . أيضا لم يذكره ابن الهمام لأن هذا أيضا ينفي ما حمل عليه قوله : بثلاث غرفات .

٩٣٩- **قال**: فالذي يظهر والله أعلم أنه أخذها من واقعة عين لا عموم لها كما يدل عليه سياق عبدالعزيز بن أبي سلمة عند البخاري الخ (الحاشية١/ ٢٩١) .

أقول: والظاهر هو أن تخصيص الوضوء الخاص لمزيد العناية ، لا أنه لم يعرف غير وضوء واحد ، والظاهر أن هذا الوضوء مثل غيره من مرات الوضوء ، وهذا هو الوجه في إيراد التعبير الذي يشعر بالعادة مع كون الراوي تعرض لواقعة مخصوصة .

يقول أولا: إن قوله : أخذها من واقعة عين . فيه أن عبدالله بن زيد إنما ذكر واقعة عين ، وليس في الحديث ما يدل على أنه أخذها من واقعة عين ، ويرد ذلك الأخذ قول عبدالله بن زيد في آخر الحديث : هكذا وضوء رسول الله ﷺ . وإيراده لهذا الحديث في جواب سؤال : أتستطيع أن تريني كيف كان رسول الله ﷺ يتوضأ؟

ثانيا : إن قوله : واقعة عين لاعموم لها . إن أراد به أن ليس لنا أن نأتسي به ﷺ فيما فعله في واقعة عين ففيه أن هذا خطاء من القول لأن نصوص الاتباع له والتأسي به لم تخص واقعة عين من غيرها .

وإن أراد به أنها لا تتناول جميع صور الفعل والوقوع ففيه أنه لا يفيد القائلين بالفصل ، ولا يضر القائلين بالوصل ، بل ينفعهم بأن قد ثبت الوصل ولو في واقعة

عين بحديث عبدالله بن زيد، وفي وقائع أعيان بأحاديث ابن عباس وعلي -رضي الله عنهم-

ثالثا: إن قوله: ولعل هذه القصة هي التي روتها أم عبدالله بن زيد وهي أم عمارة الخ يرشدك إلى أن صاحب الفيض ليس على علم بأن هذه القصة -أي قصة ابن زيد -هي التى روتها أم عبدالله أم عمارة، وإلا لم يقل: ولعل هذا الخ بلفظ الشك والترجي، وبناء ادعاءه: أن الوصل في قصة ابن زيد لا لكونه سنة بل لكون الماء قليلا. على اتحاد قصتي ابن زيد، وأم عمارة، فلما لم يعلمه لم يسغ له ذلك الادعاء. ثبت العرش ثم انقش.

رابعا: إن قوله: فحديث عبدالله بن زيد إن شاء الله ليس حكاية عن العادة الكريمة الخ فيه نظر:

أما أولا فلأنه ليس على علم بما قاله هنا كما يدل عليه لفظ: إن شاء الله. ولا سيما إذا لوحظ قول أبي حنيفة في الاستثناء في الإيمان.

وأما ثانيا فلأن حديث عبدالله بن زيد هذا حكاية عن العادة الكريمة، وعن فعل جزئي كليهما دليل الأول قول عبدالله بن زيد في آخر الحديث: هكذا وضوء رسول الله ﷺ. وإيراده له في جواب: كيف كان رسول الله ﷺ يتوضأ؟ ودليل الثاني بيانه في الحديث لواقعة بعينها أيضا، فنفي أن يكون الحديث حكاية عن العادة الكريمة خطأ بين.

خامسا: إن قوله: بل هي حكاية فعل جزئي يمكن حمله على التخفيف والجواز دون الإكمال والإتمام. فيه أنه لا يدل عليه دليل كما يشعر به قوله: يمكن الخ ثم قوله هذا يومي إلى أن حمله على الإكمال والإتمام أيضا ممكن، والصواب أنه محمول عليه، والدليل عليه قول ابن زيد في آخر الحديث: هكذا وضوء رسول الله ﷺ. وإيراده له في جواب سؤال: كيف كان رسول الله ﷺ يتوضأ؟

على أنه لا منافاة بين التخفيف والجواز وبين الإكمال والإتمام. مع أن التخفيف والجواز لا يقتضيان الوصل في تلك القصة، ولا الوصل فيها يقتضيهما وعذر التخفيف والجواز مثل عذرقلة الماء، وقد عرفت أنه بارد.

سادسا: إن قوله: كما يشعر به الاكتفاء بتثنية غسل الذراعين. فيه أن رسول الله ﷺ في تلك الواقعة كان غسل الذراعين ثلاثا كما سيأتي إن شاء الله تعالى، فلا إشعار يا برا من الأبرار.

سابعا: قوله: مع أن السنة التثليث بالاتفاق. فيه أن التثنية أيضا سنة.

ثامنا: قوله: وفي حديث أم عمارة إشارة إلى قلة الماء الموجبة للتجوز في الوضوء. فيه أن هذا مبني على أن قصة أم عمارة عين قصة ابن زيد، وقد رأيت أن صاحب الفيض ليس له علم به، ولم يقم عليه دليل.

ثم التجوز في الوضوء لا يستدعي الوصل دون الفصل، وكذا القلة في الماء فإن الفصل يتأتى مع التجوز والقلة أيضا.

تاسعا: إن قوله: ويؤيد ما قلنا من كونه حكاية فعل جزئي ما قاله الحافظ الخ فيه أن الحافظ لم ينف كون الحديث مشتملا على بيان العادة الكريمة، وما قاله الحافظ لا يقتضي ذلك النفي، وقد عرفت أن الحديث محتو على كلا الأمرين بيان العادة الكريمة وبيان فعل جزئي.

فالذي يؤيده ما قاله الحافظ لا يفيد صاحب الفيض وحزبه، والذي يفيد صاحب الفيض وحزبه لا يؤيده ما قاله الحافظ إذ ليس في كلام الحافظ ما ينفي أو ينافي أن يكون الحديث مشتملا على بيان العادة الكريمة.

٩٤٠- **قال:** ولذا اكتفى النبي ﷺ فيها في الغسل إلى المرفقين بالمرتين فقط، فلوكان الوصل سنة كاملة لحديث عبدالله بن زيد ينبغي أن يكون الغسل مرتين أيضا سنة لهذا الحديث لعينه مع أنه لم يقل به أحد. اهـ (١/ ٢٩٢).

يقول أولا: إن صاحب الفيض قد جعل قلة الماء في هذه القصة علة لا كتفاء النبي ﷺ بالمرتين في غسل اليدين إلى المرفقين، وقلة الماء في هذه القصة لم تثبت بدليل كما تقدم.

ثانيا: إن رسول الله ﷺ لم يكتف في هذه الواقعة بالمرتين في غسل الذراعين، بل غسلهما ثلاثا أيضا، فقد روى مسلم عن عمرو بن الحارث أن حبان بن واسع حدثه أن أباه حدثه أنه سمع عبدالله بن زيد المازني ثم الأنصاري يذكر أنه رآى رسول الله ﷺ ﷺ توضأ فمضمض ثم استنثر، ثم غسل وجهه ثلاثا، ويده اليمنى ثلاثا، والأخرى ثلاثا. الحديث

وإنما قلنا هذا بناء على ماذهب إليه صاحب الفيض من أن عبدالله بن زيد عنده غير تلك الواقعة، وإلا فقد قدمنا أن عنده وقائع متعددة، وسنذكرمنها ما عثرنا عليها إن شاء الله تعالى.

ثالثا: إن مفهوم قوله: فلوكان الوصل سنة الخ أن الوصل سنة كاملة لحديث أو أحاديث غير حديث عبدالله بن زيد، ثم تقييده للسنة بالكاملة يفهم أن الوصل سنة لحديث عبدالله بن زيد لكنها غير كاملة، وقد نفى في كلامه في الباب أن يكون الوصل سنة.

رابعا: إن الغسل مرتين أيضا سنة قال ابن الهمام في شرح قول صاحب الهداية: وتكرار الغسل إلى الثلاث: قيد به لإفادة أنه لا يسن التكرار في المسح ثم قيل: الأول فريضة، والثاني سنة، والثالث إكمال. وقيل: الثاني والثالث سنة. وقيل: الثاني سنة، والثالث نفل. والظاهر أنه معنى الأول، وقيل: على عكسه. وعن أبي بكر الإسكاف: الثلاثة تقع فرضا كإطالة القيام والركوع ونحوه. وعندي أنه إن كان معنى الثاني أن الثاني مضافا إلى الثالث سنة أي المجموع فهو الحق، فلا يوصف الثاني بالسنية في حد ذاته، فلو اقتصر عليه لا يقال: فعل السنة. لأن بعض

الشيء ليس بالشيء، ولا الثالث إذا لم يلاحظ مع قبله. اهـ

والذي ذهب إليه ابن الهمام وجعله حقا فيه نظر من وجهين:

الأول: أن الثاني سنة سواء أوجد مع الثالث أم اقتصر عليه لأن الأمرين ثابتان عن النبي ﷺ، وهذا هو الذي يدل عليه عبارة صاحب الهداية فإنه قد جعل تكرار الغسل إلى الثلاث سنة، ولم يقل: والغسل ثلاثا. ولا: وتكرار الغسل بالثلاث. وتكرار الغسل موجود في الثاني، فيكون سنة، وفي الثالث أيضا فيكون سنة، وكلمة إلى حقيقة في الانتهاء.

الثاني: من وجهي النظر أن دليله يقتضي أن لا يوصف مجموع الثاني والثالث أيضا بالسنية مالم يلاحظ مع ما قبله لأن ذلك المجموع بالنسبة إلى مجموع الثلاث بعض الشيء، وبعض الشيء ليس بالشيء.

وإذا ثبت تالي شرطية صاحب الفيض ووضع ثبت أن الوصل سنة كاملة لأن وضع التالي ينتج وضع المقدم في مثل هذه الشرطية.

فإن قلت: إن في شرطيته: لحديث عبدالله بن زيد بعينه. قلت: نعم لكن قدمنا أن حديث عبدالله بن زيد بعينه يدل على تكرر الوصل وغيره من صفة الوضوء التي ذكرت فيه.

ثم لا فائدة لصاحب الفيض وحزبه في نفي أن يكون الوصل سنة كاملة لحديث بعينه بعد تسليم أن يكون سنة كاملة لحديث آخر أولأحاديث أخرى كما هو مفهوم بعض كلامه إلا أن يقال: إنه اعتقد أن لا حديث لإثبات الوصل إلا حديث عبدالله بن زيد، فلم يسلم، فله في ذلك النفي فائدة. لكن هذا الاعتقاد ليس بصواب لوجود أحاديث غير حديث عبدالله بن زيد تثبت الوصل عن النبي ﷺ. ثم نفي أن يكون الوصل سنة كاملة لحديث عبدالله بن زيد يدلنا بمفهومه أن الوصل عنده سنة لحديث عبدالله بن زيد لكنها غير كاملة.

خامسا: إن قوله: مع أنه لم يقل به أحد. خطأ لما تقدم في كلام ابن الهمام وغيره. مع أن الأصل أن شيئا إذا ثبت عن النبي ﷺ يكون ثابتا وحقا سواء أقال به أحد أم لم يقل به أحد.

٩٤١- قال: ثم اعلم ولا تغفل أن هذا من دأبهم أنه إذا تكون عندهم واقعة عن النبي ﷺ يضيفونها إليه كالعادة الخ (١/ ٢٩٢).

يقول أولا: إن ما قاله ههنا يدل على أن الصحابة -رضي الله عنهم- لم يبينوا لنا حقيقة الحال والواقع، ويؤدي هذا القول إلى رفع الاعتماد عليهم ونفيه وانتفاء الثقة بهم في تبليغهم الشرع إلينا، وعدم أداء هم للأمانة وعدم نصحهم للأمة، وحكاية هذا القول المستلزم لما ذكرنا ولما سنذكره تغني عن رده.

ثانيا: إن هذا يفضي إلى تخطئة القواعد تتعلق باللفظ والتعبير كالأصول المتعلقة بالعام والخاص والمطلق والمقيد مثلا.

ثالثا: إن كلامه هذا لا يفيده ما لم يأت بدليل على أن عبدالله بن زيد لم يرالنبي ﷺ طول عمره يتوضأ إلا مرة واحدة، ولم يأت به في الباب كله، وسنثبت إن شاء الله تعالى أن عبدالله بن زيد قد رأى النبي ﷺ يتوضأ مرارا.

وقد عرفت أن علي بن أبي طالب، وعبدالله بن عباس قد رويا الوصل عن النبي ﷺ، فهل يقال: إنهما صحباه ﷺ سويعة من الزمان؟ كلا ثم كلا.

رابعا: قوله: إنما هو إلى الفقهاء فإنهم ينقحون المناط الخ فيه تعريض بالصحابة بأنهم لم يكونوا فقهاء، وكانوا لا يراعون في بيان الأحاديث وفهمها تنقيح المناط وتخريج الأصول، ويؤدي ذلك إلى أن النبي ﷺ نفسه كان لا يراعي أمثال هذه الأشياء لأن الصحابة -رضي الله عنهم- كانوا يحكون لنا أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقاريره كما هي من غير تغيير عماهي عليه في الواقع إلا أن يثبت بدليل أن الراوي قد أخطأ، ولم يوجد دليل فيما نحن فيه على خطأ الراوي.

والحق أن الصحابة -رضي الله عنهم- كانوا فقهاء عارفين بتنقيح المناط وتخريجة وتحقيقه، واستنباط الأصول والفروع كما لا يخفى على من سبر أقوالهم واختبر قضاياهم، وهل يعقل أن يدرك هذه الأمور وأمثالها من جاء بعد رسول الله ﷺ بمائة سنة فصاعدا، ولا يدركها من صحبه ﷺ من المهاجرين والأنصار في البوادي والقرى والأمصار والأسفار؟

خامسا: إن قوله: وهكذا فعلوا في مهر صفية الخ من باب بناء فاسد على فاسد.

سادسا: إن كلامه هذا بأسره من أوله إلى آخره يجري في مسألة الفصل أيضا ويصدق على الرواية التي تمسكوا بها فيها، فلا يكون الفصل أيضا سنة، وكذا غيره من مسائل الحنفية يصدق على رواياتها هذا الكلام، فما ظنهم بها؟

٩٤٢- **قال** والحاصل أن وضوء النبي ﷺ عند الصحابة هوما رأوه ولومرة فهذا عبدالله بن زيد ليست عنده غير تلك الواقعة الخ(١/ ٢٩٢).

أقول: وروى ابن حبان عن عبدالله بن زيد صفة وضوءه ﷺ كما في الفتح، وفيه أنه ﷺ غسل اليدين ثلاثا، وقال الحافظ: إنه واقعة أخرى، فتبين من هذا أن عبدالله بن زيد عنده وقائع من وضوءه ﷺ، وإنما تعرض لما وقع في بيته من وضوءه لتعلقه به.

يقول أولا: إن وضوء النبي ﷺ عند صاحب الفيض ومن وافقه هو ما تعدد صدوره منه ﷺ، وما فعله ﷺ مرة فليس بوضوء النبي ﷺ عند هؤلاء، ولا يخفى ما فيه.

فالصواب ما عند الصحابة من أن وضوء النبي ﷺ هو ما رأوه ولو مرة، وليس بيد صاحب الفيض ومن تبعه دليل من الكتاب ولا من السنة يدل على ما ذهبوا إليه.

ثانيا: إن قوله: ليست عنده غير تلك الواقعة الخ خطأ، فإن عبدالله بن زيد عنده واقعات غير تلك الواقعة:

فمنها ما تقدم من رواية مسلم عن عمرو بن الحارث أن حبان بن واسع حدثه أن أباه حدثه أنه سمع عبدالله بن زيد المازني ثم الأنصاري يذكرأنه رآى رسول الله ﷺ. الحديث

قال الحافظ في باب مسح الرأس كله: قوله: ثم غسل يديه مرتين مرتين. كذا بتكرار مرتين، ولم تختلف الروايات عن عمرو بن يحيى في غسل اليدين مرتين، لكن في رواية مسلم من طريق حبان بن واسع عن عبدالله بن زيد أنه رأى النبي ﷺ توضأ، وفيه: ويده اليمنى ثلاثا، ثم الأخرى ثلاثا. فيحمل على أنه وضوء آخر لكون مخرج الحديثين غير متحد. اهـ

ومنها ما رواه البخاري في باب الوضوء مرتين مرتين من طريق عباد بن تميم عن عبدالله بن زيد أن النبي ﷺ توضأ مرتين مرتين.

قال الحافظ: وعبدالله بن زيد هو ابن عاصم المازني، وحديثه هذا مختصر من حديث مشهور في صفة وضوء النبي ﷺ كما سيأتي بعد من حديث مالك وغيره لكن ليس فيه الغسل مرتين إلا في اليدين إلى المرفقين.

نعم روى النسائي من طريق سفيان بن عيينة في حديث عبدالله بن زيد التثنية في اليدين والرجلين ومسح الرأس وتثليث غسل الوجه لكن في الرواية المذكورة نظر سنشير إليه بعد إن شاء الله تعالى.

وعلى هذا فحق حديث عبدالله بن زيد أن يبوب له غسل بعض الأعضاء مرة وبعضها مرتين وبعضها ثلاثا. وقد روى أبو داود والترمذي وصححه وابن حبان من حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ توضأ مرتين مرتين. وهو شاهد قوي لرواية فليح هذه، فيحتمل أن يكون حديثه هذا المجمل غير حديث مالك المبين لاختلاف

مخرجهما . اهـ

وهذا الذى ذكره الحافظ احتمالا هو محمل حديث عباد بن تميم عن عبدالله بن زيد جزما فإن الحافظ نفسه قد قال في حديث واسع بن حبان عن عبدالله بن زيد: فيحمل على أنه وضوء آخر لكون مخرج الحديثين غير متحد. ولم يقل: فيحتمل أن يكون وضوء آخر لكون الخ فكيف يسوغ له أن يقول ههنا: فيحتمل أن يكون حديثه هذا المجمل الخ والحال أن الدليل في االموضعين واحد، وهو اختلاف المخرج وعدم اتحاده، فيكون مدلوله في الموضعين واحدا الحمل أو الاحتمال، والأول هو الصواب.

ثالثا: ظاهر قول الحافظ: في رواية مسلم من طريق حبان بن واسع عن عبدالله ابن زيد الخ أن حبان بن واسع رواه عن عبدالله بن زيد بلا واسطة، والأمر ليس كذلك فإن حبان بن واسع رواه عن أبيه واسع بن حبان عن عبدالله بن زيد كما تقدم فى سياق إسناد مسلم.

ثم المراد بابن حبان في كلام شيخنا -رحمه الله تعالى-: وروى ابن حبان عن عبدالله بن زيد الخ واسع بن حبان بفتح الحاء المهملة والد حبان بن واسع بفتح الحاء المهملة أيضا، لا أبو حاتم بن حبان -بكسر الحاء المهملة- البستي صاحب صحيح ابن حبان.

٩٤٣- قال: ولنا ما أخرجه ابن السكن في صحيحه، ونقله الحافظ في التلخيص الحبير عن أبي وائل شقيق بن سلمة قال: شهدت علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان توضآ ثلاثا ثلاثا، وأفردا المضمضة من الاستنشاق، ثم قالا: هكذا رأينا رسول الله ﷺ توضأ. اهـ(١/ ٢٩٢).

يقول أولا: قال صاحب تحفة الأحوذي: ذكر الحافظ هذا الحديث في التلخيص لكنه لم يذكر سنده ولم يبين أنه صحيح أو حسن فلا يعلم حال إسناده،

فمتى لم يعلم أنه حسن أو صحيح لا يصلح للاحتجاج . اهـ

ثانيا : إن حديث علي وعثمان هذا- على تقدير أن يكون قابلا للاحتجاج- واقعة واحدة إن كانا رأيا النبي ﷺ توضأ معا ، وواقعتان إن كانا رأياه توضأ متفرقين ، ويدل على ماقلنا قولهما : هكذا رأينا رسول الله ﷺ توضأ . فلا يثبت عند صاحب الفيض سنية الفصل بهذا الحديث لما ذكر في حديث عبدالله بن زيد قبل فضلا أن يثبت به كون الفصل سنة كاملة؟

٩٤٤- **قال** : وأخرج أبو داود أيضا حديث وضوءهما إلا أنه ليس فيه التصريح بالفصل نعم ظاهره الفصل قطعا وإن كان يتوهم من بعض الألفاظ الوصل . اهـ (١/ ٢٩٣) .

يقول أولا : إن قوله : نعم ظاهره الفصل قطعا . خطأ بتا إذ ليس فيه تعرض للوصل ، ولا للفصل لا نصا ولا ظاهرا إلا حديث علي فإنه قد نص في بعض طرقه عند أبي داود على الوصل كما تقدم في كلام ابن الهمام .

ثانيا : إن قوله : وإن كان يتوهم الخ وهم قطعا فإن بعض الألفاظ صريح في الوصل كلفظ حديث علي عند أبوي داود السجستاني والطيالسي .

ثالثا : قال صاحب الفيض نفسه قبل : والناس غافلون عن هذا الصنيع فربما يأخذون المسائل عن تعبيراتهم وليس بشيء عندي . اهـ (١/ ٢٩٢) فكيف ساغ له أن أخذ مسألة الفصل من تعبيراتهم مع تصريحه في مسألة الوصل بأن أخذ المسائل من تعبيراتهم ليس بشيء عنده ، فليست فعلته هذه إلا قسمة ضيزى .

٩٤٥- **قال** : في الكنز عن أبي مالك الدمشقي قال : حدثت أن عثمان بن عفان اختلف في خلافته في الوضوء الخ (١/ ٢٩٣) .

يقول : لم يذكر الرواة الذين قبل أبي مالك ، ثم هو منقطع لأن أبا مالك يقول : حدثت أن عثمان الخ ثم ليس فيه الفصل بين المضمضة والاستنشاق ، وإلا لم يهمل

ذكر لفظ منه يدل عليه.

٩٤٦- قال: وبوب أبو داود على الفصل، وأخرج تحته حديثا إلا أنه لينه لما فيه ليث بن سليم، وقد جاء في شواهد مسلم أما ما في طلحة عن أبيه الخ (١/ ٢٩٣).

يقول أولا: إن كلام صاحب الفيض صريح في أن حديث ليث عن طلحة هذا لم يسكت عليه أبو داود، بل لينه، وقد تقدم أن ابن الهمام قال: وسكت عليه هو والمنذري بعده. وحكم الزيلعي أيضا بسكوت أبي داود والمنذري عليه، وقد قدمنا الجواب عن هذا فارجع إليه.

ثانيا: إن مجيء راو في شواهد مسلم لا يستدعي أن يكون محتجا به، بل يقتضي أن مسلما لا يحتج به، وإلا ذكر حديثه في الأصول دون الشواهد و المتابعات هذا وقد صرح النووى أن ليثا هذا متفق على ضعفه.

ثالثا: ادعى صاحب الفيض أن ابن الصلاح رفع ما فى سند طلحة بن مصرف من الجهالة، وحسن هذا الإسناد لكنه لم يذكر أنه في أي كتاب وموضع فعل هذا؟ وقال المحشي: وقال ابن القطان: علة الخبر عندي الجهل بحال مصرف بن عمرو والدطلحة، و لكن حسن إسناده ابن الصلاح كذا في فتح الملهم (١/ ٤٠٠) نقلا عن بعض كتب الشوكاني. اهـ (١/ ٢٩٣) ولم يسم بعض كتب الشوكاني هذا حتى ينظر فيه.

وقال الزيلعي في نصب الراية: وفي المحيط من كتب أصحابنا قال: هكذا حكاه علي وعثمان من وضوء النبي ﷺ. وكذلك نقله الغزالي في الوسيط وتعقبه ابن الصلاح في مشكلات الوسيط، فقال: وهذا لا يعرف عن علي ولا عثمان، بل عن علي خلافه أنه عليه السلام تمضمض واستنشق بماء واحد رواه أبو داود، وإنما احتج القائلون بالفصل بين المضمضة والا ستنشاق بحديث طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده فذكره بلفظ أبي داود. انتهى

ولم يذكر الزيلعي تحسين ابن الصلاح لهذا الإسناد، ولا أشار إليه أدنى إشارة، وقد كان المقام يدعو إليه، وهو من أوسعى الاطلاع على مثل هذا. وأما الشوكاني فنفسه يعترف بضعف هذا الإسناد فإنه قد قال في باب مسح العنق من نيل الأوطار: الحديث فيه ليث بن أبي سليم وهو ضعيف قال ابن حبان: كان يقلب الأسانيد، ويرفع المراسيل، ويأتي عن الثقات بما ليس من حديثهم تركه يحيى القطان وابن مهدي وابن معين وأحمد بن حنبل. قال النووي في تهذيب الأسماء: اتفق العلماء على ضعفه. وأخرج الحديث أبو داود وذكرله علة أخرى عن أحمد بن حنبل قال: كان ابن عيينة ينكره ويقول: أيش طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده. وكذا حكى عثمان الدارمي عن علي بن المديني الخ.

وقال الشوكاني أيضا في الباب: وقال ابن القطان: علة الخبر عندي الجهل بحال مصرف بن عمرو والد طلحة، وصرح بأنه طلحة بن مصرف، وكذلك صرح بذلك ابن السكن وابن مردويه في كتاب أولاد المحدثين، ويعقوب بن سفيان في تاريخه وابن أبي خيثمة أيضا وخلق. اهـ

(تنبيهان)

الأول: قد رأيت أن كلام الشوكاني الذي نقله المحشي عن فتح الملهم بقوله: وقال ابن القطان: علة الخبر الخ موجود في نيل الأوطار لفظا بلفظ، وليس فيه جملة: ولكن حسن إسناده ابن الصلاح.

الثاني: أنه قد اختلف في اسم والد مصرف وجد طلحة فذهب بعضهم إلى أنه عمرو بن كعب اليامي، وذهب بعضهم إلى أنه كعب بن عمرو اليامي، وسماه ابن القطان عمرا كما ترى فيما نقله عنه الشوكاني، وسماه ابن الهمام كعبا كما تقدم فيما نقلنا من كلامه في الباب.

رابعا: إن صاحب الفيض قال هنا: ليث بن سليم. و: الشيخ عمرو بن

الصلاح . والصواب : ليث بن أبي سليم . و : الشيخ أبو عمرو بن الصلاح .

٩٤٧- **قال** : ثم تتبعت مسند أحمد لذلك فتبادر من وضوء غير واحد من الصحابة -رضي الله عنهم- الفصل . اهـ (١/ ٢٩٣) .

يقول أولا : قد ثبت الوصل عن النبي ﷺ، وعن عبدالله بن زيد المازني ثم الأنصاري ، وعن ابن عباس ، وعن علي بن أبي طالب- رضي الله عنهم- كما تقدم في أحاديثهم .

وصاحب الفيض إنما ادعى تبادر الفصل من وضوء غير واحد من الصحابة ولم يذكر آثار أولئك الصحابة لا من مسند أحمد الذي تتبعه لذلك ولا من غيره حتى ينظر فيها ، ويتدبر أيتبادر منها الفصل أم الوصل ، أم لا يتبادر منها شيء منهما .

ثم يتبادر من كلام صاحب الفيض هذا أن ما تتبعه من مسند أحمد ليس بنص في الفصل لا يحتمل خلافه . مع أنه أخذ ذلك التبادر من تعبيرات الرواة ، والأخذ منها ليس بشيء عنده ، فإنه قد قال في الصفحة الماضية : فربما يأخذون المسائل من تعبيراتهم وليس بشيء عندي . اهـ

ثانيا : إن لأحد أن يقول : ثم تتبعت مسند أحمد لذلك فتبادر من وضوء غير واحد من الصحابة -رضي الله عنهم- الوصل . فتأمل ولا تغفل .

٩٤٨- **قال** : ثم اعلم أن الروايات التي وردت فيها غرفة واحدة للمضمضة والاستنشاق حملها النووي على الجمع بينهما ست مرات كل منهما ثلاث مرات ، فكأنه أراد إجراء سنة التثليث فيها أيضا ، وهو أحد وجوه الجمع عندهم وإن كان عسيرا .

ومر عليه ابن القيم وقال : بل هي محمولة على وضوءه مرة مرة ، فالجمع في غرفة واحدة إنما هو في وضوءه مرة مرة ، وفي الغرفتين في وضوءه مرتين مرتين لا أنه مضمض واستنشق ثلاثا ثلاثا مع غسل سائر الأعضاء مرة مرة . قلت : ما اختاره

ابن القيم هو الأقرب عندي. اهـ (١/ ٢٩٣).

٩٤٩- **قال المحشي**: وسرحت طرفي في شرح مسلم وزاد المعاد إلا أني ما وجدته فيهما في بادئ النظر، وما أوغلت في طلبه لقلة الفرصة إذ ذاك، ولعله سها فيه قلمي في درس البخاري أو نظري عند المراجعة إلا أنه شرح صحيح. اهـ (١/ ٢٩٣).

يقول أولا: قال النووي في باب صفة الوضوء وكماله من شرحه لمسلم: قال أصحابنا: وعلى أي صفة أوصل الماء إلى الفم والأنف حصلت المضمضة والاستنشاق. وفي الأفضل خمسة أوجه:

الأول: يتمضمض ويستنشق بثلاث غرفات يتمضمض من كل واحدة ثم يستنشق منها ثلاثا.

والوجه الثاني: يجمع بينهما بغرفة واحدة يتمضمض منها ثلاثا، ثم يستنشق منها ثلاثا.

والوجه الثالث: يجمع أيضا بغرفة، ولكن يتمضمض منها ثم يستنشق، ثم يتمضمض منها ثم يستنشق، ثم يتمضمض منها ثم يستنشق.

والرابع: يفصل بينهما بغرفتين فيتمضمض من إحداهما ثلاثا، ثم يستنشق من الأخرى ثلاثا.

والخامس: يفصل بست غرفات يتمضمض بثلاث غرفات، ثم يستنشق بثلاث غرفات.

والصحيح الوجه الأول، وبه جاءت الأحاديث الصحيحة في البخاري ومسلم وغيرهما، وأما حديث الفصل فضعيف، فيتعين المصير إلى الجمع بثلاث غرفات كما ذكرنا لحديث عبدالله بن زيد المذكور في الكتاب. اهـ

وقال النووي في باب آخر في صفة الوضوء: قوله: فمضمض واستنشق من

كف واحدة ففعل ذلك ثلاثا. وفي الرواية الأخرى بعدها: فمضمض واستنشق واستنثر من ثلاث غرفات.

في هذا الحديث دلالة ظاهرة للمذهب الصحيح المختار أن السنة في المضمضة والاستنشاق أن يكون بثلاث غرفات يتمضمض ويستنشق من كل واحدة منها، وقد قدمنا أيضا هذه المسألة والخلاف فيها في الباب الأول. اهـ ومراده بالإشارة الإشارة إلى ما ذكرنا قبل من كلامه.

فقول النووي: يتعين المصير الخ، وقوله بعد نقل ألفاظ حديث عبدالله بن زيد: في هذا الحديث دلالة ظاهرة للمذهب الصحيح المختار الخ نصان صريحان في أن النووي قد حمل حديث عبدالله بن زيد على الجمع بثلاث غرفات لست مرات.

وقد ورد فيه: ففعل ذلك ثلاثا. وورد فيه أيضا: بثلاث غرفات. وإنما المقصود بالرواية التي ورد فيها لفظ: من غرفة واحدة. من حديث عبدالله بن زيد بيان الجمع المضمضة والاستنشاق بماء واحد، لا نفي تعدد الغرفات لثبوت ثلاث غرفات في حديث عبدالله بن زيد إلا أن يحمل حديث عبدالله بن زيد على تعدد القصة، وقد أنكره صاحب الفيض قبل.

وإنما مرامنا هنا أن النووي برئ مما عزاه إليه صاحب الفيض من حمل الحديث على معنى نسبه إليه أذ يبعد كل البعد أن يحمل الرجل حديثا على معنى، ويصوب غير ما حمل عليه الحديث، وبيان النووي ذلك المعنى في وجوه الجمع عند الشافعية لا يستلزم أن يكون حمل الحديث عليه، بل عبارة النووي المذكورة ترد ذلك الحمل.

ثانيا: قال ابن القيم في زاد المعاد: وصح عنه أنه توضأ مرة مرة، ومرتين مرتين، وثلاثا ثلاثا، وفي بعض الأعضاء مرتين وبعضها ثلاثا، وكان يتمضمض ويستنشق تارة بغرفة، وتارة بغرفتين، وتارة بثلاث.

وكان يصل بين المضمضة والاستنشاق، فيأخذ نصف الغرفة لفمه ونصفها

لأنفه، ولا يمكن في الغرفة إلا هذا، وأما الغرفتان والثلاث فيمكن فيهما الفصل والوصل إلا أن هديه ﷺ كان الوصل بينهما كما في الصحيحين من حديث عبدالله ابن زيد أن رسول الله ﷺ تمضمض واستنشق من كف واحد فعل ذلك ثلاثا، وفي لفظ: تمضمض واستنثر بثلاث غرفات.

فهذا أصح ما روي في المضمضة والاستنشاق، و ولم يجئ الفصل بين المضمضة والاستنشاق في حديث صحيح البتة، لكن في حديث طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده، ولا يعرف لجده صحبة. اهـ

كذا قال ابن القيم، وإنما علة حديث طلحة هذا في الفصل ما قدمنا من ضعف ليث بن أبي سليم واختلاطه، وجهالة مصرف والدطلحة.

فليس في كلام ابن القيم هذا ما نسب إليه صاحب الفيض، ولا يدل عليه أدنى دلالة، وإنما حمل ابن القيم الروايات الثلاث رواية الغرفة، ورواية الغرفتين ورواية الغرفات الثلاث على الوصل بين المضمضة والا ستنشاق، وقال: ولم يجئ الفصل بين المضمضة والاستنشاق في حديث صحيح البتة. فالقول بأن ابن القيم قال: هي محموله على وضوء ه مرة مرة الخ خطأ، وكذا القول بأنه شرح صحيح.

ثالثا: إن كلام ابن القيم صريح في أن حديث الغرفة واقعة، وحديث الغرفتين واقعة أخرى، وحديث الغرفات الثلاث واقعة أخرى ثالثة، وقد عرفت أن لفظ غرفة واحدة ثبت في حديث عبدالله بن زيد كما ثبت فيه لفظ: بثلاث غرفات. فتكون عند عبدالله بن زيد واقعتان من وضوء النبي ﷺ على الأقل لأن الأقرب عند صاحب الفيض هو ما اختاره ابن القيم، وقد جحد قبل أن يكون عند ابن زيد غير واقعة واحدة.

٩٥٠- **قال**: وليعلم أن الترمذي نقل مذهب الشافعي كالحنفية حيث قال: قال الشافعي - رحمه الله تعالى -: إن جمعهما في كف واحد فهو جائز، وإن فرقهما

أحب. اهـ قلت: ذلك رواية الزعفراني عنه، وتلك كانت بالعراق الخ (١/ ٢٩٣-٢٩٤).

يقول: قال الترمذي في كتاب العلل: وما كان فيه من قول الشافعي فأكثره ما أخبرني به الحسن بن محمد الزعفراني عن الشافعي، وما كان الوضوء والصلاة حدثنا به أبو الوليد المكي عن الشافعي، ومنه ما حدثنا أبو إسماعيل نايوسف بن يحيى القرشي البويطي عن الشافعي، وذكر فيه أشياء عن الربيع عن الشافعي وقد أجازلنا الربيع ذلك وكتب به إلينا. اهـ

فقول الشافعي هذا الذي حكاه الترمذي في جامعه من رواية أبي الوليد المكي عن الشافعي لأنه من الوضوء، وقد نص الترمذي أن ما كان من الوضوء والصلاة حدثنا به أبو الوليد المكي عن الشافعي - رحمه الله تعالى-

٩٥١- **قال**: قوله: كفة واحدة. قيل: الكفة لم يثبت في اللغة بمعنى الكف وقيل: إنه فعلة من نصر بمعنى المرة. والصواب أنه غلط من الراوي. اهـ (١/ ٢٩٤).

يقول: قال الحافظ في الباب: قوله: من كفة واحدة. كذا في رواية أبي ذر، وفي نسخة: من غرفة واحدة. وللأكثر: من كف. بغيرهاء قال ابن بطال: المراد بالكفة الغرفة، فاشتق لذلك من اسم الكف عبارة عن ذلك المعنى. قال: ولا يعرف في كلام العرب إلحاق هاء التأنيت في الكف. ومحصله أن المراد بقوله: كفة. فعلة، لأنها تأنيث الكف. وقال صاحب المشارق: قوله: من كفة. هي بالضم والفتح كغرفة وغرفة أي مما ملأ كفه من الماء. اهـ

قال العيني في الباب: وقال ابن التين: اشتق بذلك من اسم الكف، وسمي الشيء باسم ما كان فيه. وقال صاحب المطالع: هي بالضم والفتح مثل غرفة وغرفة أي ما ملأ كفه من ماء. وقال بعضهم: ومحصل ذلك أن المراد من قوله: كفة.

فعلة في أنها تأنيث الكف. قلت: هذا محصل غير حاصل، فكيف يكون كفة تأنيث كف، والكف مؤنث، والأقرب إلى الصواب ما ذكره ابن التين. اهـ

فقد تبين أن قول صاحب الفيض: والصواب أنه غلط من الراوي. ليس بصواب وأما تعقب العيني على الحافظ فليس بشيء لأن الحافظ قد صرح في بيان المحصل بنفي كون الكفة تأنيث الكف. مع أن بعض الأسماء المؤنثة قد يلحقها هاء التأنيث كالحائض مثلا فإنه قد يقال: حائضة. على أن قول العيني نفسه: والكف مؤنث. ناظر إلى تذكير الكف والمقصود منه إثبات تأنيث الكف. فمحصل الحافظ حاصل ذوطائل وإن لم يدركه هذا القائل، فعليك أن تتدبر في كلام الأوائل، ولا تتعقب من غير دليل من الدلائل.

٩٥٢- **قال بعض الناس:** قوله: مضمض واستنشق من كفة واحدة. أي فعل ما فعل بكفة واحدة لم يستعن بالأخرى، ثم جاء راو آخر فروى بالمعنى، فقال: من ماء. مكان: من كفة واحدة. فاستنبط منه أنه يجمع بين المضمضة والاستنشاق في الماء. اهـ

يقول: قد تقدم رد تأويل ترك الاستعانة بالأخرى، فارجع إليه.. ثم إنك قد عرفت أن المراد بقوله: كفة واحدة. غرفة واحدة، لا واحد الكفين، وإلى هذا أشار البخاري في ترجمة الباب بقوله: من غرفة واحدة. وتؤيده النسخة التي فيها: من غرفة واحدة. بدل: من كفة واحدة.

فقول بعض الرواة: من ماء. مكان: من كفة واحدة. إن ثبت رواية بالمعنى حقيقة لم يخطئ فيها ذلك الراوي كما توهم هذا البعض، وقاس ذلك الراوي على نفسه حيث جعل قول: من كف واحد. وقول: من ماء. بمعنى واحدة، وقال: فروى بالمعنى. وكان حقه أن يقول: فروى بغير المعنى. إذ ليس الألفاظ بمعنى واحد.

ثم قولنا: إن ثبت. إشارة إلى لفظ وهيب: من ماء. في حديث عبدالله بن زيد ليس مكان لفظ خالد بن عبدالله: من كفة واحدة. في ذلك الحديث كما يبدو هذا من سياق خالد ووهيب، فإن سياق خالد في الباب: ثم غسل أو مضمض واستنشق من كفة واحدة ففعل ذلك ثلاثا. وسياق وهيب في الباب الآتي بعد: ثم أدخل يده في الإناء فمضمض واستنشق واستنثر ثلاثا بثلاث غرفات من ماء.

ثم لأحد أن ينسج على منوال بعض الناس هذا ويقول: قوله: فمضمض واستنشق واستنثر ثلاثا بثلاث غرفات من ماء. أي فعل المضمضة ثلاثا والاستنشاق ثلاثا وغرف في كل هذه المرات الست ثلاث غرفات من ماء، وليس هذا الاالجمع والوصل بين المضمضة والاستنشاق، ثم جاء راو آخر فروى بالمعنى، فقال: من كفة واحدة. مكان: من ماء. فقيل: أي فعل ما فعل بكفة واحدة لم يستعن بالأخرى. فما هو جوابه عن هذا فهو جوابنا عن ذلك.

هذا والصواب أن المراد بلفظ خالد ووهيب واحد، وإلا فات الرواية بالمعنى كما تقدمت الإشارة إليه، وذلك المراد الواحد والمعنى الواحد هو الجمع والوصل بين المضمضة والا ستنشاق، لا غير، فقل الحق تصب الخير.

-(باب مسح الرأس مرة)-

٩٥٣- **قال**: جزم البخاري هنا بمذهب الإمام الأعظم -رحمه الله تعالى- وترك مذهب الشافعية الخ (١/ ٢٩٤).

يقول: جزم البخاري هنا بما ثبت عنده وصح عن الإمام الأعظم الرسول النبي الأمي العاقب الخاتم المبعوث من الله إلى الأسود والأحمر وجميع العالم الذي أوجب الله طاعته واتباعه على العوام والخواص الجاهل منهم والعالم والأعلم صلى الله عليه وعلى آله وبارك وسلم، وترك مذهب الحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية وغيرهم، فإنه كان مجتهدا لم يكن مقلدا لأحد من الأقوام والأمم، وهذا ديدن

المصنف في كتبه كلها فتدبر وافهم، وعلى التمسك بالكتاب والسنة فاستقم.

٩٥٤- قال: قوله: من ماء. هذا تصريح بكون الماء واحدا. اهـ (١/ ٢٩٤).

يقول: إذا كان التصريح بأن الماء واحد موجودا في صحيح البخاري في حديث عبدالله بن زيد كان إحالة صاحب الفيض قبل لذلك على النسائي إبعاد النجعة أو تفريطا وتقصيرا فإنه قد قال في ص٢٩١: والذي وضح لدي هو أن حديث عبدالله ابن زيد واقعة واحدة وفيها الوصل لما في النسائي من ماء واحد الخ.

وقد تقدم أني لم أجد في النسائي لفظ: من ماء واحد. في حديث عبدالله بن زيد حتى الآن، وأن حديث عبدالله بن زيد فيه الوصل، وليس بواقعة واحدة، فراجعه وتدبر فيه.

٩٥٥- قال: قوله: وقال: مسح برأسه مرة. وفهم هذا الراوي عين ما فهمه الحنفية أن الإقبال والإدبار حركتان والمسح واحد، ولم يحملهما على التكرار في المسح كما فهمه الشافعية- رحمهم الله تعالى- اهـ

وقد قال قبيل بسطر واحد: قال الحنفية: إن الإسباغ في المسح هو بالاستيعاب لأنه لا يناسبه التثليث. اهـ (١/ ٢٩٤).

يقول: قال العيني في الباب: فإن قلت: قد روى الدارقطني في سننه عن محمد بن محمود الواسطي عن شعيب بن أيوب عن أبي يحيى الحماني عن أبي حنيفة عن خالد بن علقمة عن خير عن علي- رضي الله عنه- أنه توضأ. الحديث، وفيه: ومسح برأسه ثلاثا. ثم قال: هكذا رواه أبو حنيفة عن علقمة بن خالد، وخالفه جماعة من الحفاظ الثقات عن خالد بن علقمة، فقالوا فيه: ومسح رأسه مرة واحدة. ومع خلافهم إياهم قال: إن السنة في الوضوء مسح الرأس مرة واحدة.

قلت -القائل العيني-: الزيادة عن الثقة مقبولة، ولا سيما من مثل أبي حنيفة

رضي الله عنه، وأما قوله: فقد خالف في حكم المسح. غير صحيح لأن تكرار المسح مسنون عند أبي حنيفة أيضا صرح بذلك صاحب الهداية ولكن بماء واحد. اهـ

وقال العيني أيضا: ويحمل ما روي من الأحاديث في تثليث المسح إن صحت على إرادة الاستيعاب بالمسح، لا أنها مسحات مستقلة لجميع الرأس جمعا بين هذه الأدلة، القائل بهذا الرد بعضهم ممن تصدى لشرح البخاري، وفيه نظر لأن الثلاث نص فيه والاستيعاب بالمسح لا يتوقف على العدد.

والصواب أن يقال: الحديث الذي فيه المسح ثلاثا لا يقاوم الأحاديث التي فيها المسح مرة واحد، ولذلك قال الترمذي: والعمل عليه عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ ومن بعدهم. وقال أبو عمر بن عبد البر: كلهم يقول: مسح الرأس مسحة واحدة.

فإن قلت: هذا الذى ذكرته يرد على أبي حنيفة. قلت: لا يرد أصلا فإنه رأى التثليث سنة لكونه رواه، ولكنه شرط أن يكون بماء واحد هذا خلاف ما قاله الشافعي ومع هذا المذهب الإفراد، لا التثليث لما ذكرنا. انتهى كلام العيني.

-(تنبيهات)-

الأول: أن العيني قد ذكرهنا طريق أبي يحيى الحماني عن أبي حنيفة الخ ولم يذكر طريق أبي يوسف القاضي عن أبي حنيفة الخ ولا أشار إليه أدنى إشارة مع أنه موجود في كتاب الدارقطني في هذا الموضع منه، ولأمرماجدع قصير أنفه.

الثاني: أن خالد بن علقمة صواب وقع في موضعين مما نقلنا عن العيني، ووقع في موضع منه علقمة بن خالد في النسخة التي بيدي وهو خطأ، وقد ورد في سنن الدار قطني على الصواب.

وقول العيني: ومع خلافهم إياهم الخ كذا في النسخة التي عندي،

والصواب: ومع خلافه إياهم الخ، وإنما قال هذا بالمعنى، وإلا فلفظ الدار قطني: ومع خلاف أبي حنيفة فيما روى لسائر من روى هذا الحديث فقد خالف في حكم المسح ما روي عن علي -رضي الله عنه- عن النبي ﷺ، فقال: إن السنة في الوضوء مسح الرأس مرة. اهـ

الثالث: قول العيني: صرح بذلك صاحب الهداية الخ قال في الهداية وهو يعد سنن الوضوء: ويستوعب رأسه بالمسح وهو سنة، وقال الشافعي: السنة التثليث بمياه مختلفة اعتبارا بالمغسول. ولنا أن أنسا -رضي الله عنه- توضأ ثلاثا ثلاثا ومسح برأسه مرة واحدة، وقال: هذا وضوء رسول الله ﷺ.

والذي يروى من التثليث محمول عليه بماء واحد، وهو مشروع على ما روى الحسن عن أبي حنيفة الخ

وقال ابن الهمام في شرح الهداية: روى الحسن عن أبي حنيفة في المجرد إذا مسح ثلاثا بماء واحد كان مسنونا. اهـ

فلم يصرح صاحب الهداية بسنية التثليث بماء واحد عند أبي حنيفة كما زعم العيني مع أن رواية الحسن عن أبي حنيفة وردت بلفظ السنية كما رأيت في كلام ابن الهمام.

لكن صاحب الهداية بدل المسنون بالمشروع، وقد كان الإشكال يرتفع بحمل التثليث على المسنون كما هو المروي عن أبي حنيفة، والتوحيد مع الاستيعاب على المشروع، أو حملهما على المشروع.

وأما الدار قطني فلم يعبأ برواية الحسن حيث قال: فقال: إن السنة في الوضوء مسح الرأس مرة. وقال: فقد خالف في حكم المسح ما روي عن علي عن النبي ﷺ. وذلك لأن الحسن حسن أو لأن التثليث بماء واحد مسحة واحدة كما التثليث في الغسل بماء واحد غسلة واحدة.

الرابع : قول العيني : فإن قلت هذا الذي ذكرته يرد الخ حق السؤال ههنا أن يقال : هذا الذي ذكرته من أن الحديث الذي فيه المسح ثلاثا لا يقاوم إلا حديث الخ يرد عليك قولك قبل : الزيادة عن الثقة مقبولة ولا سيما من مثل أبي حنيفة . اهـ وقد صرحت الحنفية أن لا ترجيح بكثرة الأدلة .

وأن يقال : لما اعترفتم أن حديث التثليث ثابت رواه أبو حنيفة ، وقد جاء عن أبي حنيفة أن التثليث بماء واحد مسنون ، فكيف ساغ لكم معشر المقلدين أن تذهبوا إلى استنان الاستيعاب بمسحة واحدة ، وتجحدوا استنان التثليث ولو بماء واحد؟ ولما كان جواب الإشكالين صعبا غير سهل أعرض عنهما وقال ما قال .

إنما قلنا هذا بالنسبة إلى اعتقاد العيني وأصحابه ، وإلا فقاعدة : زيادة الثقة مقبولة مالم تقع منا فية لما هو أوثق . لا تجري ههنا لوجهين يظهران لك إن تأملت وأمعنت النظر في كلام الدار قطني .

الخامس : قول العيني : ولذلك قال الترمذي : والعمل الخ فيه أن عدم مقاومة حديث المسح ثلاثا لأحاديث المسح مرة ليس بعلة باعثة للترمذي أن يقول : والعمل عليه عند أكثر أهل العلم الخ فإن مثل هذه العبارة يوجد في كتابه بعد الأحاديث الضعيفة أيضا ، وإنما الباعث للترمذي على قوله ذلك وغيره أن كان الأمر في الواقع كذلك عنده .

وقس على هذا قول ابن عبدالبر : كلهم يقول : مسح الرأس مسحة واحدة . إن أراد به بيان قول الناس في المسألة كما هو الظاهر من كلام العيني ، ثم إن قول ابن عبدالبر هذا -على هذا المعنى- يرده قول الترمذي : والعمل عليه عند أكثر أهل العلم الخ .

والذي أرى هو أن قول ابن عبدالبر هذا في بيان قول الرواة الذين رووا حديث المسح في ذلك الحديث ، وضمير كلهم يعود على الرواة الذين ذكرهم ابن عبدالبر

قبل قوله : كلهم يقول اللخ أولم يذكرهم ما عدا الراوي الذي قال : ومسح برأسه ثلاثا .

السادس : أن تقييد أبي حنيفة وغيره المسح ثلاثا بماء واحد لم أجد له مستندا في الكتاب ولا في السنة حتى أنه لم يذكر هذا القيد في حديث المسح ثلاثا الذي رواها أبو حنيفة عينه .

السابع : أن الحنفية الذين جحدوا استنان المسح ثلاثا لم يقبلوا حديث أبي حنيفة هذا، ولا قوله في الباب الذي رواه الحسن عنه ، وأما حمل حديث المسح ثلاثا على الاستعياب فقد رده العيني بقوله : وفيه نظر لأن الثلاث نص فيه ، والاستيعاب بالمسح لا يتوقف على العدد . اهـ

الثامن : أن العمل لحديث أبي حنيفة المذكور عند صاحب الفيض ومن وافقه يحصل بست حركات ثلاث للإقبال وثلاث للإدبار لأن ذلك الحديث ورد فيه المسح ثلاثا ، والمسحة الواحدة عندهم اسم للحركتين الإقبال والإدبار .

التاسع : أنه لا دليل في الكتاب ولا في السنة أن الإسباغ في المسح هو الاستيعاب دون التثليث ، وما المانع أن يحصل بهما؟ ولا معنى لقول صاحب الفيض : لا يناسبه التثليث . إن ثبت حديث أبي حنيفة أو غيره من أحاديث المسح ثلاثا .

العاشر : قول العيني : وقال أبو عمرو ابن عبدالبر الخ كذا في النسخة التي بيدي ، والصواب : أبو عمر ابن عبدالبر . فتدبر رحمك الله البر .

-(باب وضوء الرجل مع امرأته، وفضل الخ)-

٩٥٦- **قال** : واعلم أن تطهر الرجل والمرأة من إناء واحد جائز بإجماع المسلمين، وكذا تطهر المرأة بفضل الرجل أيضا جائز بالإجماع . اهـ (١/ ٢٩٤) .

أقول: قال الحافظ : ونقل الطحاوي ثم القرطبي والنووي الاتفاق على جواز

اغتسال الرجل والمرأة من الإناء الواحد، وفيه نظر لما حكاه ابن المنذر عن أبي هريرة أنه كان ينهى عنه، وكذا حكاه ابن عبدالبر عن قوم، وهذا الحديث حجة عليهم، ونقل النووي أيضا الاتفاق على جواز وضوء المرأة بفضل الرجل دون العكس. وفيه نظر أيضا فقد أثبت الخلاف فيه الطحاوي. اهـ

يقول: قال العيني بعد نقل قول الحافظ: وفيه نظر لما حكاه ابن المنذر الخ: في نظره نظر لأنهم قالوا بالاتفاق دون الإجماع، فهذا القائل لم يعرف الفرق بين الاتفاق والإجماع. اهـ

وقال صاحب تحفة الأحوذي بعد أن حكى كلام النووي من شرح مسلم: وأما تطهير الرجل والمرأة من إناء واحد فهو جائز بإجماع المسلمين الخ: قال النووي: هو جائز بإجماع المسلمين كما عرفت، فنظر الحافظ صحيح بلا مرية، ونظر العيني مردود عليه. اهـ

واستعمل صاحب الفيض أيضا لفظ الإجماع كما رأيت في كلامه، ومقصود العيني أن انتفاء الإجماع لا يستدعي انتفاء الاتفاق، ونظر الحافظ ينفي الإجماع دون الاتفاق وحكاية هذا تغني عن رده، فإن اتفاق المسلمين هو إجماعهم، وإجماعهم هو اتفاقهم، وانتقاء أحدهما انتفاء الآخر، وثبوته ثبوت الآخر.

وعلى تقدير أن يكون الإجماع أخص من الاتفاق كما هو رأى العيني هنا فلأن الإجماع لازم للاتفاق، وانتفاء اللازم مقتض لانتفاء الملزوم، فانتفاء الإجماع يستدعي انتفاء الاتفاق من هذه الجهة.

هذا ولا أدري كيف غفل صاحب الفيض هنا عن الفتح والعمدة وقد كان بين عينيه صباح مساء، فرحمنا وإياه الله رب الأرض والعرش ورب السماء.

٩٥٧- **قال**: ومناط النهي عندي هو صيانة الطهور عن وقوع الماء المستعمل فيه كما مرمني أن الماء المستعمل وإن لم يكن نجسا عند صاحب الشرع إلا أن المطلوب

الاحتراز عنه، والاحتياط فيه الخ (١/ ٢٩٥).

أقول: والظاهر أن وجه عدم جواز استعمال فضل الرجل للمرأة، والمرأة للرجل كون الماء حاملا لأثر المستعمل، وكون الأثر منافيا لما يراد من التطهر، أومورثا أثرا غير مرضي.

يقول أولا: لو كان مناط النهي صيانة الطهور الخ لكان تطهر الرجل والمرأة معا من إناء واحد، وتطهر المرأة بفضل الرجل أيضا منهيا عنهما، وقد قال صاحب الفيض نفسه في أول الباب: واعلم أن تطهر الرجل والمرأة من إناء واحد جائز بإجماع المسلمين وكذا تطهر المرأة بفضل الرجل أيضا جائز بالإجماع. اهـ

ثانيا: إنا قد قدمنا الكلام على قوله: أن المطلوب الاحتراز الخ في باب استعمال فضل وضوء الناس، فارجع إليه.

ثالثا: إن كلامه هذا مبني على أن الشرع لا يجوز التطهر بالماء المستعمل ولم يقم عليه دليل من الكتاب ولا من السنة، فلم يثبت تأثير الماء المستعمل في عدم جواز التطهر، فكيف يكون مناطا، وعلة للنهي؟

رابعا: إن قوله: وغلب عليه الخ عجيب إذا الماء المستعمل الذي لا يشوبه شيء من غير المستعمل طاهر، ووصف المطهر ذاتي للماء الطاهر، فكيف لا يبقى الماء الذي غلب عليه المستعمل مطهرا؟

خامسا: إنك قد عرفت أن الماء المستعمل ماء طاهر، وأن وصف المطهر لازم للماء الطاهر، فقد تبين لك أن المطهرية لازمة للماء المستعمل، فالقول بأن الماء المستعمل خالصة أو الماء الذي غلب عليه المستعمل لا يبقى مطهرا قول بأنه لايبقى طاهرا أيضا لأن انتفاء اللازم موجب لانتفاء الملزوم، فجحود مطهرية المستعمل أو الغالب فيه المستعمل جحود لطاهريته أيضا.

٩٥٨- **قال**: ولما كانت النساء أقل نظافة وأقل احتياطا في أمور التطهر خص

الرجل بالنهي عن استعمال فضلهن، ولو ثبت عكسه أيضا فالنهي الخ (١/ ٢٩٥).

يقول أولا: إن بناء قوله هذا على أمرين:

الأول: أن الماء المستعمل ليس بنظيف.

الثاني: أن النساء أقل نظافة وأقل احتياطا في أمر التطهر بحسب الواقع.

وكلا الأمرين لم يثبت بالكتاب ولا بالسنة أما الأول فظاهر، وأما الثاني فلأن المراد بالواقع الشرع لأن واقع غير الشرع لا يصلح أن يكون مناطا لأحكامه إذا الشرع كثيرا ما يغير واقع غيره.

ثانيا: إن قوله: ولو ثبت عكسه الخ يشعر ظاهرا أن العكس لم يثبت عنده، والحال أن العكس قد ورد في نفس الحديث الذي ورد فيه الأصل، فكيف يكون الأصل ثابتا، والعكس غير ثابت؟

٩٥٩- قال: والحاصل أن الحديث ورد على وفق طبع الرجال والنساء وإن كان ما في طبع الرجل موافقا للواقع، وما في طبعهن مخالفا له إلا أن الغرض لما كان قطع الوسواس لم يناظر معهن وتركهن على فطرتهن الخ (١/ ٢٩٥).

يقول: إن كلامه هذا مع كلامه قبيل يشعر بأمور:

الأول: أن الرجال أكثر نظافة باعتبار الطبيع.

الثاني: أن ذلك موافق للواقع.

الثالث: أن النساء أقل نظافة باعتبار الطبع.

الرابع: أن ذلك أيضا موافق للواقع.

الخامس: أنهن يزعمن أنهن أكثر نظافة باعتبار الطبع.

السادس: أن ذلك لا يوافق الواقع.

السابع: أن الحديث ورد على وفق طبائع الرجال والنساء جميعا وإن كان ما في طبع الخ.

الثامن : أن الغرض من النهي قطع الوسواس .

وقد تقدمت الإشارة إلى ما في الأمور السبعة الأول من النظر ، وسيأتي ما في الأمر الثامن من القصور إن شاء الله العزيز الغفور .

٩٦٠- **قال**: نعم الوساوس التي تكون لاعن منشأ صحيح لم يعتبرها الشرع أصلا ولذا أباح الاغتراف معاًلأن الذين يكرهون استعمال السؤرلايرون بأسا ألا ترى أن من يكره أن يأكل فضل طعامك لا يكره أن يأكل معك لأنه لا يراه سؤرا ، فالدخل فيه للسؤر دون الوساوس ، والمعنى أن لا يسأر الرجل الخ (١/ ٢٩٥) .

أقول: ويرد على الكل أن فضل الرجل للرجل ، وفضل المرأة للمرأة لا يكره بالاتفاق .

يقول أولا: إن المنشأ الصحيح هنا كما يقتضيه كلام صاحب الفيض السابق هو احتمال سقوط المستعمل في الفضل ، وهذا المنشأ موجود في الصورتين جميعا صورة التعاقب ، وصورة الاغتراف معا ، فجعله المنشأ صحيحا في الصورة الأولى ، وغير صحيح في الصورة الثانية تحكم ، وكذا في صورة فضل الرجل للرجل ، والمرأة للمرأة .

ثانيا : إن بناء كلامه هذا على أن المناط دفع الوسواس ، ولم يقم عليه دليل .

ثالثا : إن قوله : ولذا أباح الخ يدل على أن العلة محصورة فيما ذكره ، والأمر ليس كذلك إذلم يثبت بعد أن ما ذكره مناط وعلة فضلا أن تنحصرا العلة فيه .

رابعا : إن كلامه السابق صريح في أن الدخل في النهي للوساوس ، وكلامه هذا صريح في أنه دخل فيه للوساوس حيث قال هنا : فالدخل فيه للسؤر دون الوساوس . اهـ

خامسا : إن أول كلامه نص في أن الدخل في النهي هو الماء المستعمل إذ قال قبيل : ومناط النهي عندي الخ وكلامه هذا نص في أن الدخل فيه هو للسؤر ، وبين

المستعمل والسؤر فرق، فإن الماء الذي يفضل في الإناء بعد الشرب منه يسمى سؤرا ولا يسمى مستعملا إذ المستعمل عندهم ماء أزيل به الحدث مع باقي القيود التي ذكرها الحنيفة، ثم السؤر الذي ليس بمستعمل مطهر بالاتفاق.

ولك أن تقول: إنه أراد بالسؤر المستعمل. لكن فيه أن قوله: ألا ترى أن من يكره أن يأكل الخ يرد هذه الإرادة، ولو سلم يرد عليه حينئذ ما يرد على المستعمل.

٩٦١- **قال**: ويدلك على ما قلنا ما أخرجه النسائي صـ٤٧ عن أم سلمة أنها سئلت أتغتسل المرأة مع الرجل قالت: نعم إذا كانت كيسة. فأشارت إلى أن الأمر يدور على الكياسة وعدمها، ولما كان الرجل كيسا لم ينه عن استعمال فضل وضوء الخ (١/ ٢٩٥).

يقول أولا: إن ما قاله قبل هو أن الاغتراف معا مباح، وأن التعاقب منهي عنه، وأن مناط النهي هو صيانة الطهور عن وقوع الماء المستعمل الخ قاله في موضع وأن الدخل فيه للسؤر الخ قاله في موضع.

والذي يدل عليه قول أم سلمة هذا أن الأمر يدور على الكياسة وعدمها وأن الاغتراف معالا يباح أذا كانت المرأة غير كيسة، فلا دلالة لقول أم سلمة هذا على ما قاله صاحب الفيض.

ثانيا: إن قوله: ولما كان الرجل كيسا الخ فيه أن الرجال بعضهم كيس وبعضهم غير كيس مثل النساء بعضهن كيسة، وبعضهن غير كيسة، وهذا بديهى يعلمه كل أحد. فلا يتأتى قوله هذا.

مع أن قول أم سلمة في اغتسالهما معا، ومفهومه أن لا حرج في أن يخلو كل واحد منهما بالاغتسال سواء أكانت المرأة كيسة أم غير كيسة أم غير كيس، فليست أم سلمة في قولها هذا بصدد بيان مناط النهي عن الفضل كما توهم صاحب الفيض، والأمر الذي يدور على الكياسة عند أم سلمة هو أمر اغتسال المرأة مع

الرجل، لا أمر النهي عن فضل الرجل وفضل المرأة.

ثالثا: إن قوله: وإذا كانت كيسة تعرف الخ يدل على أن اشتراط أم سلمة لكياسة لغرض معرفة طريق آداب الماء وصيانته، والأمر ليس كذلك فإن في آخر حديث أم سلمة هذا عند النسائي في الطهارة باب ذكر اغتسال الرجل والمرأة من نساءه من إناء واحد: قال الأعرج -وهو عبدالرحمن بن هرمز الأعرج أحد رواة الحديث- لا تذكر فرجا ولا تباله. اهـ

رابعا: سلمنا أن قول أم سلمة -رضي الله عنها- هذا يدل على ما زعم صاحب الفيض دلالته عليه لكن نقول: إنه اجتهاد منها، وليس بمرفوع إلى النبي ﷺ.

خامسا: إن صاحب الفيض قال في أول الباب: واعلم أن تطهر الرجل والمرأة من إناء واحد جائز بإجماع المسلمين. وغفل إذ ذاك عن قول أم سلمة هذا الذي حكاه بعد، وإلا لم يدع الإجماع، والقول بأن أم سلمة مسلمة يندفع بالتأمل والتدبر في قوله تعالى في حق مريم: ﴿وكانت من القانتين﴾.

٩٦٢- **قال**: إن التقاطر في الاغتسال يمكن منهم أيضا فإنه استعمال الخ (١/ ٢٩٥).

يقول أولا: هذا مبني على ما ذهب إليه في السؤر والماء المستعمل، ولم يثبت ذلك لا بكتاب ولا بسنة.

ثانيا: قوله: فإنه استعمال للماء الكثير الخ فيه أنه لم يأت بدليل على كثرة الماء ولا سيما إذا حد الكثير بأنه الذي لا يتحرك جانب منه بتحرك جانب منه آخر.

ثالثا: قوله: والأواني كانت متسعة الخ فيه أن الحافظ قال في الباب: وفيه- يعني في حديث الباب- دليل على أن الاغتراف من الماء القليل لا يصيره مستعملا لأن أوانيهم كانت صغارا كما صرح به الشافعي في الأم في عدة مواضع. اهـ

٩٦٣- **قال**: فإن قلت: وحينئذ ينبغي أن ينهى الرجل عن الاغتسال بفضل

الرجل أيضا، فلم خصص به الزوجين مع أن العلة تشملهما؟ الخ (١/ ٢٩٥).

يقول أولا: إن العلة التي ذكرها صاحب الفيض موجودة في الصور السبع:

الأولى: تطهر الرجل والمرأة معا.

الثانية: تطهر الرجلين معا.

الثالثة: تطهر المرأتين معا.

الرابعة: تطهر الرجل بفضل الرجل.

الخامسة: تطهر المرأة بفضل المرأة.

السادسة: تطهر الرجل بفضل المرأة.

السابعة: تطهر المرأة بفضل الرجل.

فإن إمكان التقاطر يوجد في هذه الصور كلها سواء بسواء، فلا وجه لتخصيص السؤال بصورة واحدة.

ثانيا: إن الذي جعله صاحب الفيض علة ليس بعلة عند الشرع كما يظهر من حديث: وليغترفا جميعا. فأنى شمولها الذى هو فرع ثبوتها؟

ثالثا: إن ما أجاب بقوله: لتحقق الاغتسال كثيرا الخ فيه أن الكثرة تقتضى الرخصة، لا النهي ولا سيما إذا كانت هذه الكثرة بين الزوجين.

٩٦٤- **قال:** وأراد بالمرأة في حديث التوضؤ من كانت في بيته، ولم يقل في المرءتين شيئا لأنهن يفعلن ما هو عادتهن. اهـ (١/ ٢٩٦).

يقول اولا: لم يأت بما يدل على أن المراد بالمرأة في حديث نهي التوضي من كانت في بيته، ولفظ الحديث: «نهى رسول ﷺ أن يتوضأ الرجل بفضل طهور المرأة» عام يشمل المرأة التي في بيته والتي ليست في بيته.

ثانيا: إن الرجل والمرأة يفعلان ما هو عادتهما، ومع ذلك قال فيهما ما قال، فتعليل انتفاء القول في المرأتين بأنهن يفعلن ما هو عادتهن ليس بذاك، وإلا كان

عليه حقا أن لا يقول في الرجل والمرأة شيئا بعين تلك العلة.

ثالثا: على هذا كان ينبغي له أن يقول أيضا: ولم يقل في الرجلين شيئا لأنهم يفعلون ما هو عادتهم.

ثم لوأحد أمعن النظر في تعليله هذا لظهر له أن تعليله المذكور يقتضي أن لا ينهى الشرع الناس عن شيء، ولا يأمرهم بشيء لأنهم يفعلون ما هو عادتهم، ولا خصوصية في هذا للنساء، وثمرة هذا مرة بلا خفاء، فتدبر تدبر العلماء الأتقياء.

٩٦٥- **قال**: والحاصل أن الأقسام ستة فضل الرجل للمرأة، وبالعكس، وفضل الجنس للجنس، وكل منه إما في الوضوء أو الغسل، والأحاديث وردت في الأربعة منها وإن علل المحدثون واحدا منها كما مر، ولم يرد في الاثنين لما بينا. اهـ (١/ ٢٩٦).

يقول أولا: إن قوله: وفضل الجنس للجنس. قسمان الأول فضل الرجل للرجل، والثاني فضل المرأة للمرأة، ولو أجمل القسمان الأولان لصارا قسما واحدا أن يقال: فضل الجنس لغير الجنس، أو فضل كل واحد من الرجل والمرأة للآخر. فينحصر الأمر في القسمين فضل الجنس للجنس، وفضل الجنس لغير الجنس، ويضر بأن في الوضوء والغسل فيحصل الأقسام أربعة، وإن أجمل الأمر أزيد مما ذكرنا صارت الأقسام أقل من الأربعة، وإن ضرب الوضوء والغسل في الصور السبع التى بيناها قبل صارت الأقسام أربعة عشر.

والغرض أن صاحب الفيض قد لاحظ في قسمي فضل الرجل للمرأة وبالعكس التفصيل، وراعى في قسم فضل الجنس للجنس الإجمال، ولا وجه لهذا التفريق ولا لترك صور الاغتراف معا.

والقول بأن الفضل في صور الاغتراف معا ممنوع غير مسموع لأن اشتمالها على الفضل بديهي، وقد استدل كثير من أهل العلم باغتسال النبي ﷺ وامرأة من

أزواجه من إناء واحد، وبحديث: كان الرجال والنساء يتوضئون في زمان رسول الله ﷺ جميعا. على جواز استعمال الفضل، فتدبرو تأمل لتكون من أهل العلم وأصحاب الفضل.

ثانيا: إن قوله: والأحاديث وردت في الأربعة الخ إن أراد به الأحاديث مطلقا سواء أكانت ناهية أم مبيحة ففيه أن الأحاديث وردت في أكثر من الأربعة مثل حديث أنس عند المصنف في باب الغسل والوضوء في المخضب والقدح الخ فإن فيه وضوء الرجل بفضل الرجل.

ثالثا: قوله: وإن علل المحدثون الخ، وقال قبل: وفي الوضوء من جانب واحد فقط، فنهى الرجل عن فضل المرأة، ورأيت عكسه أيضا في بعض الروايات إلا أن المحدثين عللوه. اهـ لكن صاحب الفيض لم يحل هذه الرواية التي عللها المحدثون على كتاب، ولم أعثر عليها حتى الآن.

رابعا: قوله: ولم يرد في الاثنين لما بينا. فيه أن التعليل الذي ذكره ليس بذاك وقد بينا نحن ما فيه، فارجع إليه.

٩٦٦- **قال**: بل ورد على طبائع الناس في السؤر فالنهي فيه كأمر الغسل بغسل الميت والوضوء بحمله. اهـ (١/ ٢٩٦).

يقول اولا: قد تقدم ما في جعل السؤر مناطا وعلة للنهي، فراجعه.

ثانيا: لو كان هذا النهي كأمر الغسل بغسل الميت الخ لما كان فرق بين فضل الجنس للجنس وبين فضل الجنس لغيره.

٩٦٧- **قال**: والمراد بالفضل هو الباقي في الآنية، لا كما قاله الخطابي وتبعه الحافظ -رحمه الله تعالى- اهـ (١/ ٢٩٦).

يقول: قال الخطابي: فكانت وجه الجمع بين الحديثين -إن ثبت حديث الأقرع- أن النهي إنما وقع عن التطهير بفضل ما تستعمله المرأة من الماء، وهو ما سال

وفضل عن أعضاء ها عند التطهر به دون الفضل الذي تسؤره في الإناء الخ .

وقال الحافظ : وقول أحمد : إن الأحاديث من الطريقين مضطربة . إنما يصار إليه عند تعذر الجمع ، وهو ممكن بأن تحمل أحاديث النهي على ما تساقط من الأعضاء ، والجواز على ما بقي من الماء ، وبذلك جمع الخطابي ، أو يحمل النهي على التنزيه جمعا بين الأدلة ، والله أعلم . اهـ

وكلامه صريح في أنه إنما قال : تحمل أحاديث النهي الخ احتمالا ، ولم يختر الوجه الأول من وجهي الجمع اللذين ذكرهما ، والدليل على هذا ما قاله الحافظ قبيل : ومن أحاديث الجواز ما أخرجه أصحاب السنن والدارقطني وصححه الترمذي وابن خزيمة وغيرهما من حديث ابن عباس عن ميمونة قالت : أجنبت فاغتسلت من جفنة ، ففضلت فيها فضلة ، فجاء النبي ﷺ . الحديث ، وقد قال الحافظ قبل في شرح ترجمة الباب : قوله : وفضل وضوء المرأة . بفتح الواو لأن المراد به الماء الفاضل في الإناء بعد الفراغ من الوضوء . اهـ

وفي قوله : والدليل على هذا الخ نظر يسير بعد ، والمعتمد أن الحافظ ذكر الوجه الأول احتمالا كذكره الوجه الثاني ، فقول صاحب الفيض : وتبعه الحافظ . لا يخلو عن نظر ، فإن مبناه على اختيار الحافظ للوجه الأول ، وهو لم يثبت بعد .

وقول الحافظ في نقل قول أحمد : من الطريقين . وقع كذلك في النسخة التي بيدي ، وأرى أن الصواب : من الطرفين .

٩٦٨- **قال** : قوله : بالحميم الخ ويتبادر من ظاهر عبارته أنهما واقعتان الأولى في استعمال الحميم ، والثانية في استعمال ماء النصرانية ، مع أنها واقعة واحدة في مكة حين جاء للحج فقضى حاجته ثم طلب الماء وتوضأ بالحميم من بيت نصرانية . اهـ (١/ ٢٩٦) .

أقول : قال الحافظ في الفتح : قوله : وتوضأ عمر بالحميم . أي بالماء المسخن

وهذا الأثر وصله سعيد بن منصور وعبدالرزاق وغيرهما بإسناد صحيح بلفظ: إن عمر كان يتوضأ بالحميم ويغتسل منه. ورواه ابن أبي شيبة والدارقطني بلفظ: كان يسخن له ماء في قمقم ثم يغتسل منه. قال الدارقطني: إسناده صحيح.

قوله: ومن بيت نصرانية. هو معطوف على قوله: بالحميم. أي وتوضأ عمر من بيت نصرانية، وهذا الأثر وصله الشافعي وعبدالرزاق وغيرهما عن ابن عيينة عن زيد بن أسلم عن أبيه به، ولفظ الشافعي: توضأ من ماء في جرة نصرانية.

ووقع في رواية كريمة بحذف الواو من قوله: ومن بيت. وهذا الذي جرأ الكرماني أن يقول: المقصود ذكر استعمال سؤر المرأة، وأما الحميم فذكره لبيان الواقع. وقد عرفت أنهما أثران متغايران. انتهى ملتقطا.

يقول أولا: إن الذي يتبادر من ظاهر عبارة المصنف هو الواقع، وقد تقدم في كلام الحافظ أنهما أثران متغايران.

وقال العيني: قوله: ومن بيت نصرانية. وهو الأثر الثاني، وهو عطف على قوله: بالحميم. أي وتوضأ عمر من بيت نصرانية، ووقع في رواية كريمة بحذف الواو من قوله: ومن بيت. وهذا غير صحيح لأنهما أثران مستقلان. اهـ

فقد غفل صاحب الفيض هنا عما في الفتح والعمدة، وكانا بين يديه صباح مساء.

ثانيا: إنه لا ذكر في الأثرين المذكورين للحج، ولا لمكة، ولا لقضاء الحاجة.

٩٦٩- **قال**: والظاهر أن الماء إذا كان من بيتها أنها غمست فيه يدها أيضا ولعله كان من سؤرها، ومع ذلك توضأ ابن عمر منه الخ (١/ ٢٩٦).

يقول أولا: إن صاحب الفيض وغيره من شراح البخاري قد تكلفوا في أمثال هذه المواضع لإقامة المناسبة، والأرجح عندي أن أمثال هذا الباب يذكر المصنف في تراجمها مسألتين أو مسائل، والاشتراك بينها في صنف أو نوع ليس بلازم بل يكفي

الاشتراك في جنس قريب أو بعيد، وقد يكون الارتباط بينهما أو بينها بوجه أخر غير الاشتراك المذكور.

والمقصود هنا بيان جواز وضوء الرجل مع امرأته، وفضل وضوء المرأة والوضوء بالحميم، والوضوء بماء أهل الكتاب أو الكفار، ولا يلزم إخراج الحديث لكل مسألة من المسائل الأربع، ولا أن يكون كل مسألة منها فرد المسألة الأخرى، أو لواحدة منها معينة.

ثم إن صاحب الفيض نفسه قد ذكر في الباب مسألة مقارنة المقتدي مع الإمام في الأفعال، ومعاقبته له فيها، وكيف مناسبتها لمسائل الباب؟ وإذا تأملت فيها علمت أن المناسبة في مسائل ترجمة البخاري أشد وأزيد.

ثانيا: قوله: توضأ ابن عمر منه. كذا في الفيض، والصواب: توضأ عمر منه. بحذف ابن من ابن عمر. رضي الله عنهما.

٩٧٠- **قال**: وقد يستعمل للثاني أي بمعنى الاجتماع والمعية، وهو المناسب ههنا فإن التعرض إلى اغتسال الرجال والنساء مطلقا ليس بأهم، وإنما المفيد بيان اغتسالهما معا. اهـ (١/ ٢٩٦).

يقول أولا: إن الثاني هو المراد ههنا قال الحافظ: قوله: جميعا. ظاهره أنهم كانوا يتناولوا الماء في حالة واحدة، وحكى ابن التين عن قوم أن معناه أن الرجال والنساء كانوا يتوضئون جميعا في موضع واحد هؤلاء على حدة، وهؤلاء على حدة، والزيادة المتقدمة في قوله: من إناء واحد. ترد عليه، وكأن هذا القائل استبعد اجتماع الرجال والنساء الأجانب.

وقد أجاب ابن التين عنه بما حكاه عن سحنون أن معناه كان الرجال يتوضئون ويذهبون، ثم تأتي النساء فيتوضأن. وهو خلاف الظاهر من قوله: جميعا. قال أهل اللغة: الجميع ضد المفترق. وقد وقع مصرحا بوحدة الإناء في صحيح ابن

خزيمة في هذا الحديث من طريق معتمر عن عبيدالله عن نا فع عن ابن عمر أنه أبصر النبي ﷺ وأصحابه يتطهرون والنساء معهم من إناء واحد كلهم يتطهر منه.

والأولى في الجواب أن يقال: لا مانع من الاجتماع قبل نزول الحجاب، وأما بعده فيختص بالزوجات والمحارم. اهـ

فقول صاحب الفيض: وهو المناسب ههنا. تفريط، ثم تعليله بقوله: فإن التعرض الخ ليس بذاك لأن الصحابي إنما تصدى لبيان ما هو الواقع سواء أكان أهم ومفيدا عند صاحب الفيض وغيره أم لا.

ثانيا: إن حديث الباب في الوضوء، لا في الغسل كما توهم صاحب الفيض، وهاك لفظ الحديث المخرج في الباب: كان الرجال والنساء يتوضئون في زمان رسول الله ﷺ جميعا. اهـ

٩٧١- **قال**: وفي شرح التسهيل: إن في الفاء الجزائية قولان التعقيب، والمقارنة، وحينئذ صحت الفاء على مذهبنا أيضا، ثم أقول من عند نفسي: إن التعقيب قد يكون ذاتيا، والبعدية الذاتية اعتبرها أهل اللغة أيضا فلا تنافيها المقارنة الزمانية الخ (١/ ٢٩٦).

أقول: ولا يمكن حمل الحديث على المقارنة لقوله ﷺ في الحديث الآخر: ولا تكبروا حتى يكبر، ولا تركعوا حتى يركع. والأحاديث يفسر بعضها بعضا، وبهذا بطل ما ذكره بعد من اجتماع المعية الزمانية للتعقيب الذاتي.

يقول أولا: إن الحديث الذي ذكره شيخنا الإمام ليس بحديث آخر، وإنما هو واحد من أحاديث الائتمام، أخرجه أبو داود في باب الإمام يصلي من قعود قال: حدثنا سليمان بن حرب ومسلم بن إبراهيم المعنى عن وهيب عن مصعب بن محمد عن أبي صالح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا كبر فكبروا، ولا تكبروا حتى يكبر، وإذا ركع فاركعوا، ولا تركعوا حتى

يركع، وإذا قال: سمع الله لمن حمده. فقولوا: اللهم ربنا لك الحمد. قال مسلم: ولك الحمد. وإذا سجد فاسجدوا، ولا تسجدوا حتى يسجد، وإذا صلى قائما فصلوا قياما، وإذا صلى قاعدا فصلوا قعودا أجمعون». اهـ

وأخرج مسلم في التشهد من صحيحه عن أبي موسى قال: ما تعلمون كيف تقولون في صلاتكم إن رسول الله ﷺ خطبنا، فبين لنا سنتنا، وعلمنا صلاتنا فقال: إذا صليتم فأقيموا صفوفكم، ثم ليؤمكم أحدكم، فإذا كبر فكبروا، وإذا قال: ﴿غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾. فقولوا: آمين. يجبكم الله، فإذا كبرو ركع فكبروا واركعوا، فإن الإمام يركع قبلكم ويرفع قبلكم، فقال رسول الله ﷺ: فتلك بتلك. الحديث، وفيه: فإذا كبرو سجد فكبروا واسجدوا، فإن الإمام يسجد قبلكم ويرفع قبلكم، فقال رسول الله ﷺ: فتلك بتلك. اهـ

فقد أخبر رسول الله ﷺ في هذا الحديث أن الإمام يركع ويسجد ويرفع قبل المأمومين، وفي صورة المقارنة لا يتأتى خبر رسول الله ﷺ هذا.

وقد عمل الصحابة -رضي الله عنهم- بأمر رسول الله ﷺ وخبره هذين، فلم يقارنوا، بل عقبوا، فقد أخرج البخاري في باب متى يسجد من خلف الإمام، ومسلم فى باب متابعة الإمام والعمل بعده عن عبدالله بن يزيد قال: حدثني البراء وهو غير كذوب قال: كان رسول الله ﷺ إذا قال: سمع الله لمن حمده. لم يحن أحد منا ظهره حتى يقع ﷺ ساجدا ثم نقع سجوداً بعده.

ثانيا: إن البعدية الذاتية إنما تكون في اللوازم، ومعلوم أن أفعال المقتدي تكبيره، وركوعه، وسجوده، ورفعه، وخفضه ليست بلازمة لأفعال الإمام تكبيره وركوعه، وسجوده، ورفعه، وخفضه لأن أفعال المأموم اختيارية للمأموم وأفعال الإمام اختيارية للإمام، ولا لزوم في الاختياريات، ولا سيما عند تغاير المختار وتعدده، وإلا لزم أن تصير الاختياريات اضطراريات بدون قاصر وقصره، وأن لا

يكون المأموم مأمورا ومكلفا بأفعاله، وكلا الأمرين باطل، فلا يكون التعقيب الذي أمر به المأموم ذاتيا.

واعلم أن المراد باللوازم في كلامنا هذا هي اللوازم المعلولة، وأن نقاشنا هذا مبني على القول بأن ذات المعلول بعد ذات العلة، وأما على القول بأن ذات المعلول مع ذات العلة فلا يتأتى ما ذهب إليه صاحب الفيض أصلا.

ثالثا: قوله: والبعدية الذاتية اعتبرها الخ فيه أنه إن ثبت أن أهل اللغة اعتبروا البعدية الذاتية لا يلزم لذلك أن تكون مرادة في الحديث كيف وهي اضطرارية، والشرع لا يأمر ولا يكلف بالاضطراريات قال الله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾.

رابعا: قوله: فلا تنافيها الخ فيه أنه لم يدع الشافعية ولا غيرهم أن بينهما تنافيا حتى يحتاج إلى نفي التنافي، ثم نفي المنافاة وعدمها لا يستدعيان أن يكون المراد في الأحاديث هو البعدية الذاتية كيف وقد رد العقل والنقل أن تكون مرادة فيها.

خامسا: قوله: وإنما أراد الإمام من المقارنة أن دخل الخ فيه أنه مناف لما قدمنا من الأحاديث.

٩٧٢- قال: ومعلوم أن ركوعه لا يكون إلا بعد ركوع إمامه بعدية ذاتية، وإن أراد المقارنة فإن ركوع الإمام كالعلة لركوعه، وهو الملاحظ في الجماعة عندي الخ (١/ ٢٩٧).

أقول: وتقدم العلة على المعلول بدون التقدم الآخر باطل كما حرره بعض المحققين لكن تأخر المعلول بأن ينفصل عن العلة أيضا باطل عندهم، تقدم العلة على المعلول عند التحقيق كتقدم بعض الآيات المتقدم على بعضها الآخر المتصل به بدون فصل.

يقول أولا: إن من المعلوم أن المأموم إذا ركع قبل الإمام كان ركوعه قبل ركوع

الإمام، وإذا ركع بعد الإمام كان ركوعه بعد ركوع الإمام، وإذا ركع مع الإمام كان ركوعه مع ركوع الإمام. نعم نهى الشرع عن صورتي القبلية والمعية، والنهي لا يستدعي أن لا يصدر المنهي عنه عن المكلف وإن أراد فعله، بل هو دليل على أن المنهي عنه مقدور للمنهي، وقد يصدر عن بعضهم في بعض الأحيان بطريق الإثم والمعصية.

ثم قوله: كالعلة الخ دليل على أنه ليس علة له عنده أيضا، والبعدية الذاتية إنما توجد في المعلول، وإذا لم يكن ركوع المأموم معلولا لركوع الإمام لم يكن بعدية ذاتية.

ثانيا: إن مقصود شيخنا -رحمه الله تعالى- أن البعدية الذاتية إذا لم توجد في المعلول فكيف توجد فيما هو كالمعلول، وليس بمعلول؟ ثم قوله: بدون التقدم الآخر. كذا في هامش نسخته، والصواب: بدون تأخر الآخر.

ثالثا: قوله: لأن ظاهر أمر الجماعة أن تكون الخ فيه أن هذا -على تقدير التسليم- لا يدل على أن أفعال الإمام علل لأفعال المأموم أوكالعلل لها. مع أن العلة والمعلول شيئان، لا شيء واحد، وإلا لزم علية الشيء، ومعلوليته لنفسه.

رابعا: إن هذه الوحدة إن استلزمت أن يترك المأموم القراءة استلزمت أن يترك المأموم التكبير والتسبيح والتشهد والصلاة على النبي ﷺ وغيرها من أذكار الصلاة وأورادها، بل استلزمت أيضا أن يترك المأموم القيام والقعود والركوع والسجود.

فإن قلت: إن النص قد ورد بالأركان والأذكار والأوراد، ونهي عن القراءة.

قلت: فالمرجع حينئذ إلى النص، لا إلى هذه الوحدة المزعومة، ثم النص قد ورد بقراءة فاتحة الكتاب، وصرح أن لا صلاة لمن لم يقرأبها، وحديث «من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة». لا يصلح للاحتجاج كما بين في موضعه. على أن القراءة عامة وقراءة فاتحة الكتاب خاصة، والخاص مقدم على العام فتكون قراءة

الفاتحة مستثناة، وبما ذكرنا وضح أيضا رد ما قاله المحشي ههنا.

٩٧٣- قال بعض الناس: قوله: توضأ عمر بالحميم. مع أن النساء يدخلن أيديهن في الماء عند التسخين ليعلمن هل حمى أم لا؟ كما هو العادة، فهو من فضل المرأة من وجه. اهـ

يقول: ليس في الأثر أن المرأة كانت سخنت ذلك الماء، وأدخلت يدها فيه وإن قدر فليس فيه أن ذلك فضل وضوء المرأة، وفي الترجمة هذا، لا فضل المرأة وإدخال اليد في الماء للعلم بسخونته ليس بلازم عقلا ولا عادة، وتحقيق المقام قد قدمنا ذكره.

-(باب صب النبي ﷺ الخ)-

٩٧٤- قال: ولعله أراد بيان مسألة الماء المستعمل. اهـ (١/ ٢٩٧).

يقول: ليس صاحب الفيض على علم بأن المصنف أراد بيان الخ وإلا لم يقل: ولعله.

-(باب الغسل والوضوء في المخضب الخ)-

٩٧٥- قال: قوله: أتى رسول الله ﷺ الخ وهذا تصريح بأنه ﷺ جاءه في بيته وتوضأ فكانت هذه واقعة عند عبدالله بن زيد، وفيها تصريح بغسل المرفقين مرتين الخ (١/ ٢٩٧).

يقول أولاً: إن في حديث الباب بهذا اللفظ لتصريحا بأن رسول الله ﷺ أتى. قال الحافظ: وللكشميهني وأبي الوقت: أتانا. اهـ وليس في اللفظ المذكور في الباب تصريح بأنه ﷺ جاءه في بيته كما زعم صاحب الفيض.

ثانيا: لاريب أن هذه الواقعة كانت عند عبدالله بن زيد -رضي الله عنه- وحفظها هو حق حفظها، ولا يوجب هذا أن لا يكون عنده واقعة أخرى غير هذه الواقعة وقد قدمنا قبل أن عند عبدالله بن زيد -رضي الله عنه- وقائع متعددة.

ثالثا: قوله: وفيها تصريح بغسل المرفقين مرتين. قال الحافظ في باب مسح الراس كله، قوله: ثم غسل يديه مرتين مرتين. كذا بتكرار مرتين، ولم تختلف الروايات عن عمرو بن يحيى في غسل اليدين مرتين، لكن في رواية مسلم من طريق حبان بن واسع عن عبدالله بن زيد أنه رأى النبي ﷺ توضأ. الحديث، وفيه ويده اليمنى ثلاثا، ثم الأخرى ثلاثا. فيحمل على أنه وضوء آخر لكون مخرج الحديثين غير متحد. اهـ

رابعا: قوله: وأما الغسل إلى الرسغ فهو ثلاث مرار باتفاق الروايات. قال الحافظ في باب مسح الرأس كله: قوله: فغسل يده مرتين. كذا في رواية مالك بإفراد يده، وفي رواية وهيب وسليمان بن بلال عند المصنف، وكذا الدراوردي عند أبي نعيم: فغسل يديه. بالتثنية، فيحمل الإفراد في رواية مالك على الجنس. وعند مالك: مرتين. وعند هؤلاء: ثلاثا. وكذا لخالد بن عبدالله عند مسلم الخ

فقد ثبت أن الروايات في الغسل إلى الرسغ أيضا مختلفة، ففي رواية مالك عند البخاري في باب مسح الرأس كله: مرتين. وفي رواية غيره عند البخاري وغيره: ثلاثا. فدعوى اتفاق الروايات على ثلاث خطأ وغفلة.

٩٧٦- **قال**: وحمله العيني على تعدد الوقائع. اهـ (١/ ٢٩٧).

يقول: حكى ذلك العيني عن ابن حبان في باب حد المريض أن يشهد الجماعة، واحتج له ابن حبان بأن في خبر عبدالله بن جريج: بين رجلين أحدهما العباس والآخر علي -رضي الله عنه- وفي خبر مسروق: خرج بين بريدة ونوبة. فهذا يدلك على أنها كانت صلاتين لا صلاة واحدة. اهـ

قوله: بريدة. كذا في نسخة العيني التي بيدي، وأرى أن الصواب: بريرة.

وتعقبه العيني بقوله: وذكر أبو حاتم أنه ﷺ خرج بين الجاريتين إلى الباب، ومن الباب أخذه العباس وعلي -رضي الله تعالى عنهما- حتى دخلا به المسجد. اهـ

ولك أن تقول: إن العيني لم يتعقبه في كلامه هذا، وإنما ذكر تطبيقا آخر عن أبي حاتم كما ذكر بعده تطبيقا ثالثا بقوله. وزعم بعض الناس أن طريق الجمع كانوا يتناوبون الأخذ بيده ﷺ، وكان العباس ألزمهم بيده وأولئك يتناوبونها الخ .

والحاصل أن العيني نقل في باب حد المريض أن يشهد الجماعة عن أهل العلم وجوها ثلاثة للجمع والتوفيق، ولم يرجح واحدا منها في ذلك الباب.

وقال في الباب: ما الحكمة في أن عائشة قالت: ورجل آخر. ولم تعينه مع أنه كان هو علي بن أبي طالب؟ أجيب بأنه كان في قلبها منه ما يحصل في قلوب البشر مما يكون سببا في الإعراض عن ذكر اسمه، وجاء في رواية بين الفضل بن عباس، وفي أخرى بين رجلين أحدهما أسامة، وطريق الجمع أنهم كانوا يتناوبون الخ فذكر تطبيق التناوب وقال: إنها صرحت بالعباس، وأبهمت الآخر لكونهم ثلاثة، وهذا الجواب أحسن من الأول. اهـ

وقال العيني في أواخر كتاب المغازي باب مرض النبي ﷺ: قوله: هو علي بن أبي طالب الذي لم تسمه عائشة، قال الكرماني: فإن قلت: لم قالت: رجل آخر. وما سمته؟ قلت: لأن العباس كان دائما يلازم أحد جانبيه، وأما الجانب الآخر فتارة كان علي فيه، وتارة أسامة فلعدم ملازمته لذلك لم تذكره، لا لعداوة ولا لنحوها حاشاها من ذلك. انتهى، قلت: فيه نظر لأن عليا كان ألزم لرسول الله ﷺ في كل حالة من غيره. انتهى كلام العيني.

وفيه أن الكلام ههنا في الألزمية لأحد جانبيه ﷺ وقت المهاداة لا في الألزمية لرسول الله ﷺ، ثم العيني لم يأت بدليل يدل على دعواه أن عليا كان ألزم لرسول الله ﷺ في كل حالة من غيره. وكون علي ختنا لرسول الله ﷺ لا يستدعي ذلك.

هذا والمعتمد هنا ما قاله الحافظ في باب حد المريض أن يشهد الجماعة: قوله:

بين رجلين. في الحديث الثاني من حديثي الباب أنهما العباس بن عبد المطلب وعلي ابن أبي طالب، ومثله في رواية موسى بن أبي عائشة، ووقع في رواية عاصم المذكورة عند ابن حبان: وجد خفة من نفسه فخرج بين بريرة ونوبة. ويجمع كما قال النووي بأنه خرج من البيت إلى المسجد بين هذين، ومن ثم إلى مقام الصلاة بين العباس وعلي أو يحمل على التعدد، ويدل عليه ما في رواية الدار قطني أنه خرج بين أسامة بن زيد والفضل بن عباس. وأما ما في مسلم أنه خرج بين الفضل ابن العباس وعلي فذاك حال مجيئه إلى بيت عائشة. اهـ

قوله: قال: هو علي بن أبي طالب. زاد الإسماعيلي من رواية عبد الرزاق عن معمر: ولكن عائشة لا تطيب نفسا له بخير. ولابن إسحاق في المغازي عن الزهري: ولكنها لا تقدر على أن تذكره بخير. ولم يقف الكرماني على هذه الزيادة فعبر عنها بعبارة شنيعة، وفي هذا رد على من تنطع فقال: لا يجوز أن يظن ذلك بعائشة. ورد على من زعم أنها أبهمت الثاني لكونه لم يتعين في جميع المسافة إذ كان تارة يتوكأ على الفضل وتارة على أسامة، وتارة على علي، وفي جميع ذلك الرجل الآخر هو العباس، واختص بذلك إكراما له. وهذا وهم ممن قاله، والواقع خلافه لأن ابن عباس في جميع الروايات الصحيحة جازم بأن المبهم علي، فهو المعتمد والله أعلم، ودعوى وجود العباس في كل مرة، والذي يتبدل غيره مردودة بدليل رواية عاصم التي قدمت الإشارة إليها وغيرها صريح في أن العباس لم يكن في مرة، ولا مرتين منها. اهـ

والزيادة التي اعتمدها الحافظ، وقال: ولم يقف الكرماني الخ، وقال: وفي هذا رد على من الخ منقطعة لأن الزهري لم يسمع من عائشة، فأنى يسمع منها معمر؟ الذي هو من الزهري أصغر.

٩٧٧- **قال**: قوله: سبع قرب الخ وفي كتب السير أن تلك السبع كانت من

الآبار السبع . اهـ (١/ ٢٩٧) .

أقول: رواية الآبار السبع ذكرها الحافظ في الفتح .

يقول: هاك نص الحافظ في الباب: وفي رواية للطبراني في هذا الحديث: من آبار شتى. اهـ والمقصود أن قصة الآبار مذكورة في بعض كتب الحديث أيضا .

٩٧٨- **قال**: قوله: ثم خرج إلى الناس الخ وخروجه هذا إنما هو في العشاء عندي . اهـ (١/ ٢٩٧) .

يقول: إن الكلام على أن خروجه ﷺ هذا في أية صلاة كان سيأتي إن شاء الله الرب الرحمن .

- (كم صلى النبي ﷺ في المسجد في مرض موته) -

٩٧٩- **قال**: واعلم أن الروايات في غيبوبته ﷺ في مرضه عن المسجد مختلفة، فعند البخاري أنه غاب ثلاثة أيام، واختاره البيهقي، وتبعه في ذلك الزيلعي . اهـ (١/ ٢٩٨) .

يقول أولا: أخرج البخاري في باب أهل العلم والفضل أحق بالإمامة عن عبد العزيز عن أنس قال: لم يخرج النبي ﷺ ثلاثا، فأقيمت الصلاة فذهب أبوبكر يتقدم، فقال نبي الله ﷺ بالحجاب فرفعه، فلما وضح وجه النبي ﷺ ما نظرنا منظرا كان أعجب إلينا من وجه النبي ﷺ حين وضح لنا، فأومأ النبي ﷺ بيده إلى أبي بكر أن يتقدم، وأرخى النبي ﷺ الحجاب، فلم يقدر عليه حتى مات . اهـ

وقد صرح أنس في رواية الزهري عند المصنف في باب أهل العلم والفضل أحق بالإمامة أن ذلك كان يوم الاثنين، وفي باب هل يلتفت لأمر ينزل به الخ أن ذلك كان في صلاة الفجر .

فحاصل بيان أنس - رضي الله عنه - أن النبي ﷺ لم يخرج ثلاثا حتى إذا كان فجر يوم الاثنين كشف النبي ﷺ ستر الحجرة، فوضح وجهه ﷺ، فرآه الناس،

وأعجبوا به فأومأ بيده إلى أبي بكر أن يتقدم، وأرخى الحجاب، فلم يقدر على الخروج بعد ذلك حتى مات صلى الله عليه وسلم تسليما كثيرا.

فصلواته ﷺ في المسجد التي ورد ذكرها في أحاديث عائشة وغيرها قبل هذه الثلاث التي لم يخرج فيها النبي ﷺ. قال الحافظ في باب أهل العلم والفضل أحق بالإمامة: قوله: ثلاثا كان ابتداءها من حين خرج النبي ﷺفصلى بهم قاعدا كما تقدم. اهـ يعني في حديث عائشة في باب حد المريض أن يشهد الجماعة.

ثانيا: قوله: واختاره البيهقي الخ فيه أن البيهقي لم يختر أن النبي ﷺ غاب في مرض الموت عن المسجد ثلاثة، فكيف يتبعه في ذلك الزيلعي؟ وإنما استنبط صاحب الفيض ذلك كله من كلام الزيلعي في نصب الراية نقل أكثره عن البيهقي، ولا يصح ذلك الاستنباط، فنحكي أولا كلام الزيلعي، ونبين ثانيا خطأ استنباط صاحب الفيض ونذكر ثالثا أن البيهقي لم يصب في تحقيقه، وأن الزيلعي قد أشار إلى ضعف قول البيهقي في ذلك، فاستمع:

فنقول: قال الزيلعي (٢/ ٤٤): حديث عائشة وقع فيه اضطراب لا يقدح فيه، فالذي تقدم أنه عليه السلام كان إماما، وأبوبكر مأموم، وقد ورد فيه العكس كما أخرجه الترمذي والنسائي عن نعيم بن أبي هند عن أبي وائل عن مسروق عن عائشة قالت: صلى رسول الله ﷺ في مرضه الذي توفي فيه خلف أبي بكر قاعدا. انتهى قال الترمذي: حديث حسن صحيح. وأخرج النسائي أيضا عن حميد عن أنس قال: آخر صلاة صلاها رسول الله ﷺ مع القوم صلى في ثوب واحد متوشحا خلف أبي بكر. انتهى

ومثل هذا لا يعارض ما وقع في الصحيح. مع أن العلماء جمعوا بينهما قال البيهقي في المعرفة: ولا تعارض بين الخبرين، فإن الصلاة التي كان فيها النبي ﷺ إماما هي صلاة الظهر يوم السبت أو الأحد، والتي كان فيها مأموما هي صلاة

الصبح من يوم الاثنين، وهي آخر صلاة صلاها عليه السلام، حتى خرج من الدنيا.

قال: وهذا لا يخالف ما يثبت عن الزهري عن أنس في صلاتهم يوم الاثنين وكشفه عليه السلام الستر، ثم إرخاءه فإن ذلك إنما كان في الركعة الأولى، ثم إنه عليه السلام وجد في نفسه خفة، فخرج، فأدرك معه الركعة الثانية يدل عليه ما ذكره موسى بن عقبة في المغازي عن الزهري، وذكره أبو الأسود عن عروة أن النبي ﷺ أقلع عنه الوعك ليلة الاثنين، فغدا إلى صلاة الصبح متوكئا على الفضل بن العباس وغلام له، وقد سجد الناس مع أبي بكر حتى قام إلى جنب أبي بكر فاستأخر أبوبكر، فأخذ رسول الله ﷺ بثوبه، فقدمه في مصلاه، فصفا جميعا ورسول الله ﷺ جالس وأبوبكر يقرأ، فركع معه الركعة الآخرة، ثم جلس أبوبكر حتى قضى سجوده، فتشهد وسلم، فأتى رسول الله ﷺ الركعة الأخرى، ثم انصرف إلى جذع من جذوع المسجد. فذكر القصة في دعاءه أسامة بن زيد، وعهده إليه فيما بعثه فيه، ثم في وفاة رسول الله ﷺ يومئذ. أخبرناه به أبو عبد الله الحافظ بسنده إلى ابن لهيعة حدثنا أبو الأسود عن عروة فذكره.

قال البيهقي: فالصلاة التي صلاها أبوبكر وهو مأمور هي صلاة الظهر، وهي التي خرج فيها بين العباس وعلي، والتي كان فيها إماما هي صلاة الصبح، وهي التي خرج فيها بين الفضل بن العباس وغلام له، وفيها الجمع بين الأخبار. انتهى كلام البيهقي.

قلت: وحديث كشف الستارة في الصحيحين، وليس فيه أنه عليه السلام صلى خلف أبي بكر أخرجاه عن أنس أن أبابكر كان يصلي بهم في وجع رسول الله ﷺ. إلى آخر كلام الزيلعي.

قوله: فصفا. وفي نسخة: فصليا. قوله: فأتى رسول الله ﷺ الركعة

الأخرى. كذا في النسخة التي بيدي، ولفظ المعرفة: فأتم الخ.

واستنبط صاحب الفيض من قول البيهقي: فإن الصلاة التي كان فيها النبي ﷺ إماما هي صلاة الظهر يوم السبت أو الأحد. أن البيهقي اختار أن رسول الله ﷺ غاب عن المسجد، ولم يحضر فيه ثلاثة أيام الجمعة والسبت والأحد، وذلك لأنه زعم أن كلام البيهقي هذا لا يتأتى إلا على القول بغيبوبته عن المسجد ثلاثة أيام، وهو خطأ إذ يتأتى كلام البيهقي هذا على القول بأقل أو أكثر منها أيضا كما لا يخفى.

ثم كلام البيهقي نص صريح أنه يقول بشهوده ﷺ في المسجد يوم السبت أو الأحد، فكيف يمكن أن يقال: إن البيهقي يقول ويختار أن رسول الله ﷺ غاب عن المسجد ولم يحضر فيه يوم السبت أو الأحد؟

فإذ لم يدل كلام البيهقي هذا على أن اختار الغيبوبه ثلاثة أيام فكيف يدل نقل الزيلعي له أنه اختار الغيبوبة ثلاثة أيام تبعا للبيهقي؟

هذا إن كان مأخذ قول صاحب الفيض: واختاره البيهقي وتبعه في ذلك الزيلعي. ما ذكره الزيلعي في نصب الراية ههنا، وإن كان مأخذ قول صاحب الفيض هذا غيره فلم يذكره هو نفسه ههنا، ولم نعثر عليه نحن إلى الآن، فرحمنا وإياه الله المنان.

وأما قول البيهقي: إن الصلاة التي كان فيها النبي ﷺ إماما هي صلاة الظهر. فصواب لكن قوله بعد: يوم السبت أو الأحد. ليس بذاك لأن حديث أنس الذي قد ذكرناه قبل صريح في أن النبي ﷺ لم يخرج ثلاثا قبل ليلة الاثنين إلا أن يقال: إن حديث أنس هذا يقتصر على الليالي فقط.

وأما قول البيهقي: والتي كان فيها مأموما هي صلاة الصبح من يوم الاثنين الخ فليس بالقائم أيضا لحديث أنس في كشف الستارة، فإنه صريح في أنه ﷺ لم يخرج

يومئذ لصلاة الصبح أيضا، وما ذكره عن الزهري وعن عروة فعلى تقدير ثبوته عنهما مرسل لا تقوم به الحجة، ولا سيما إذا عارض الصحيح. وقد أشار الزيلعي بقوله: وحديث كشف الستارة في الصحيحين، وليس فيه أنه عليه السلام صلى خلف أبي بكر الخ إلى ضعف مرسل عروة والزهري أو مرجوحيته.

وأومأ الزيلعي بقوله: ومثل هذا لا يعارض ما وقع في الصحيح. إلى أن الأحاديث التي فيها أن النبي ﷺ كان إماما راجحة، وأن حديث عائشة وأنس في صلاته ﷺ خلف أبي بكر مرجوح.

ولا مبرر لهذا الإيماء ولا لهذا الترجيح إذ ليس في حديث عائشة وأنس ما ينفي أو ينافي أن يكون النبي ﷺ أم في ذلك المرض الطويل في صلاة ما ولا في أحاديث إمامة النبي ﷺ في صلاة الظهر ما ينفي أو ينافي أن يكون هو مأموما في ذلك المرض في صلاة ما لم يذكر لنا اسمها في رواية ثابتة، فلا تعارض ههنا حتى يقال: ومثل هذا لا يعارض الخ.

فإن قلت: إن مقصود الزيلعي أيضا نفي المعارضة، لا بيان الترجيح.

قلت: يرد هذا سياق كلام الزيلعي وسباقه، فتدبر فيه.

ثالثا: إن من المعلوم أن المسألة من مسائل الصلاة، وليست من مسائل الطهارة والوضوء، فكان الأنسب أن تبسط في كتاب الصلاة في أبواب الإمامة لكن صاحب الفيض بسطها هنا شرحا لحديث عائشة المخرج في الباب، وتبعناه عليه لاقتضاء النقد ذلك.

٩٨٠- قال: وعند مسلم أنه غاب خمسة أيام، واختاره الحافظ، قلت: ولعل الحافظ -رحمه الله تعالى- عد الكسور أيضا، ولعل ابتداء الغيبة عنده يكون من ليلة الخميس. وحينئذ لو اعتبرنا ذلك اليوم الخ (١/ ٢٩٨).

يقول أولا: ليس في مسلم أن النبي ﷺ غاب في مرضه الذي مات فيه عن

المسجد خمسة أيام، وإنما في مسلم في النهي عن اتخاذ القبور مساجد عن جندب قال: سمعت النبي ﷺ قبل أن يموت بخمس، وهو يقول: «إني أبرأ إلى الله». الحديث

وسماع جندب - رضي الله عنه - من النبي ﷺ ذلك في زمان مخصوص يتأتى سواء أكان النبي ﷺ غاب عن المسجد خمسا أو أدنى أو أكثر أم لم يغب.

ثانيا: إني لم أعثر إلى الآن على كلام الحافظ الذي يدل صريحا على أنه اختار أن النبي ﷺ غاب في مرضه الذي توفي فيه عن المسجد خمسة أيام ولم يذكر صاحب الفيض أين اختيار الحافظ هذا حتى يرجع إليه.

نعم قال الحافظ في المناقب باب قول النبي ﷺ: «سدوا الأبواب إلا باب أبي بكر»: قوله: خطب رسول الله ﷺ. في رواية مالك عن أبي النضر الآتية في الهجرة إلى المدينة: جلس على المنبر فقال. وفي حديث ابن عباس الماضي تلو حديث أبي سعيد في باب الخوخة من أوائل الصلاة: في مرضه الذي مات فيه. ولمسلم من حديث جندب: سمعت النبي ﷺ يقول قبل أن يموت بخمس ليال. وفي حديث أبي بن كعب الذي سأنبه عليه قريبا: إن أحدث عهدي بنبيكم قبل وفاته بثلاث. فذكر الحديث في خطبة أبي بكر، وهو طرف من هذا. اهـ

قوله: خطبة أبي بكر. كذا في النسخة التي بيدي، والصواب: خلة أبي بكر.

وقال الحافظ أيضا في المغازي في شرح الحديث الحادي عشر من أحاديث باب مرض النبي ﷺ ووفاته: قوله: ثم خرج إلى الناس فصلى بهم وخطبهم. تقدم في فضل أبي بكر من حديث ابن عباس: أن النبي ﷺ خطب في مرضه - فذكر الحديث وقال فيه: لو كنت متخذا خليلا لاتخذت أبا بكر. الحديث، وفيه: أنه آخر مجلس جلسه. ولمسلم من حديث جندب أن ذلك كان قبل موته بخمس، فعلى هذا يكون يوم الخميس. اهـ

فإذا جمع كلام الحافظ من الموضعين أنتج أنه ذهب إلى أن أحاديث ابن عباس، وأبي سعيد، وأبي بن كعب، وجندب في خلة أبي بكر، وحديث عائشة: ثم خرج إلى الناس فصلى بهم وخطبهم. كلها تحدث عن خطبة واحدة في يوم واحد في وقت واحد وإن كان فيه نظر ظاهر لأن في بعضها لم يذكر الخطبة، وفي بعضها لم يبين عدد الأيام التي كانت قبل وفاته حين الخطبة، وفي بعضها كانت خمسا، وفي بعضها كانت ثلاثا، ولا ريب أن المخارج هنا متعددة.

وأنتج أيضا أن خطبة النبي ﷺ تلك في خلة أبي بكر كانت عند الحافظ يوم الخميس قبل وفاة النبي ﷺ بخمس، ولا يستلزم القول بهذا القول بأن النبي ﷺ غاب عن المسجد خمسة أيام.

كيف وقد قال الحافظ نفسه في شرح قول أنس: لم يخرج النبي ﷺ ثلاثا. كان ابتداءها من حين خرج النبي ﷺ فصلى بهم قاعدا. اهـ وهو صريح في أن الحافظ يقول بأن النبي ﷺ غاب ولم يخرج ثلاثا، وابتداءها عنده من حين خرج النبي ﷺ فصلى بهم قاعدا.

ثالثا: قوله: ولعل الحافظ عد الكسور. فيه نظر من وجهين:

الأول: أنه صادر عنه من غير علم كما يدل عليه لفظ لعل.

الثاني: أن مبناه على أن الحافظ اختار أنه ﷺ غاب خمسة أيام وقد رأيت ما فيه.

رابعا: قوله: ولعل ابتداء الغيبة عنده يكون من ليلة الخميس. فيه نقاش من وجوه:

الأول: إنه خرج من مشكاة الشك والترجي كما يستفاد من كلمة لعل.

الثاني: أن مداره على اختيار الحافظ الذي عزاه إليه صاحب الفيض وقد عرفت حقيقته من قبل.

الثالث: أن الحافظ نفسه قد صرح في شرح قول أنس: لم يخرج النبي ﷺ ثلاثا. أن ابتداءها من حين خرج النبي ﷺ فصلى بهم قاعدا وقد تقدم قول الحافظ في شرح قول عائشة: ثم خرج إلى الناس فصلى بهم وخطبهم: ولمسلم من حديث جندب أن ذلك كان قبل موته بخمس، فعلى هذا يكون يوم الخميس. اهـ وقال في شرح قول عائشة في باب إنما جعل الإمام ليؤتم به: فخرج بين رجلين أحدهما العباس لصلاة الظهر. وهو صريح في أن الصلاة المذكورة كانت الظهر. اهـ وقد اعترف صاحب الفيض في هذه الصفحة بأن الحافظ اختار أنها الظهر.

فيحصل من مجموع ما ذكرنا أن الحافظ يقول بأن النبي ﷺ غاب أو لم يخرج ثلاثا كما ورد في حديث أنس، وابتداء هذه الثلاث عند الحافظ من وقت الظهر يوم الخميس بعد ما صلى بهم قاعدا وخطبهم، فلم يعد الحافظ الكسور ولا كان ابتداء الغيبة عنده من ليلة الخميس، بل حاصل أقواله ينافي ويرد هذين الزعمين اللذين زعمهما صاحب الفيض.

الرابع: أن صاحب الفيض أراد بليلة الخميس الليلة التي بعد مضي نهار الخميس ويقال لها ليلة الجمعة، والدليل على هذه الإرادة قوله بعد: الغيبة لما كانت من عشاء الخميس على ما اختاره الحافظ فلا يمكن أن يكون ظهر هذا اليوم. اهـ

وحينئذ يكون يوم الخميس بليلته قد مضى بتمامه حين تبتدئ الغيبة، فلا يكون القول بغيبوبة خمسة أيام مبنيا على عد كسر يوم الخميس إذ لم تبتدئ الغيبة في جزء من أجزاء يوم الخميس.

خامسا: قوله: وحينئذ لو اعتبرنا ذلك اليوم. فيه أنه لا مبرر لاعتبار ذلك اليوم لأنه كان قد مضى بغروب شمسه قبل ابتداء الغيبة من العشاء على ما يدل عليه كلامه.

سادسا: قد تبين لك أنه لا اختلاف بين البيهقي والزيلعي وبين الحافظ في عدد

أيام الغيبة، ولا اضطراب في عددها في الروايات التي وردت في بيان مرض الموت وقصصه، فقوله: إن الروايات في غيبوبته الخ، وقوله: فارتفع الخلاف. كما ترى، والمراد نفي الاضطراب والاختلاف اللذين ذكرهما صاحب الفيض هنا.

٩٨١- **قال**: ثم إنهم اتفقوا على أنه خرج في صلاة من تلك الأيام، ولعله ظهر السبت أو الأحد لأن الغيبة لما كانت من عشاء الخميس على ما اختاره الحافظ فلا يمكن أن يكون ظهر هذا اليوم ولا من يوم الجمعة الخ (١/ ٢٩٨).

أقول: وفيه نظر ظاهر لأن الليل في الشرع مقدم على النهار، فأي بعد في إرادة ظهر الخميس.

يقول أولا: إن الاتفاق ممنوع فقد تقدم عن البيهقي القول بخروجه ﷺ في صلاتين ظهر يوم السبت أو الأحد، وصبح يوم الاثنين، وقد قال صاحب الفيض نفسه بعد: وفي العيني: أنه ذهب جماعة إلى القول بتعدد الصلوات حتى نقل عن الضياء وابن ناصر وابن حبان أن من أنكر تعدد خروجه ﷺ إلى الصلاة فإنه جاهل عن الحديث. اهـ فقد حصحص أن لا اتفاق ههنا.

فإن قلت: إنه إنما أراد اتفاق هؤلاء الثلاثة البيهقي والزيلعي والحافظ، لا اتفاق أهل العلم قاطبة.

قلت: يخدش دعوى اتفاق هؤلاء الثلاثة قول البيهقي بخروجه ﷺ في صلاتين، وأقوال الحافظ التي ذكرت قبل.

ثانيا: إن خروجه ﷺ إلى المسجد في تلك الأيام ولو في صلاة واحدة ينافي غيبته ﷺ عن المسجد تلك الأيام، فمن قال: غاب تلك الأيام. لم يقل بخروجه فيها حتى ولا لصلاة واحدة، ومن قال بخروجه فيها ولو لصلاة واحدة لم يقل: غاب تلك الأيام.

ثالثا: قوله: ولعله ظهر السبت أو الأحد. فيه نظر من وجهين:

الأول: أنه ليس مبنيا على علم كما تدل عليه كلمة لعل.

الثاني: أن النبي ﷺ لم يشهد الصلاة في المسجد يوم الجمعة، ولا يوم السبت، ولا يوم الأحد كما دل عليه حديث أنس أن النبي ﷺ لم يخرج ثلاثا الخ فكيف يترجى أن تكون تلك الصلاة ظهر السبت أو الأحد؟

رابعا: قوله: لأن الغيبة لما كانت من عشاء الخميس الخ تعليل ودليل لدعواه المترجاة: ظهر السبت أو الأحد. وقد عرفت أن تلك الدعوى خطأ، وهذا الدليل أيضا خطأ لأن الظهر التي أقر بها الحافظ هي ظهر يوم الخميس، وبعدها ابتدأت مدة الغيبة عنده، وقد قدمنا تفصيل ذلك، فليس دعواه هذه مع هذا الدليل إلا من باب بناء خطأ على خطأ آخر.

٩٨٢- **قال**: والعجب من الحافظ حيث جعل قدوته فيه الإمام الشافعي - رحمه الله تعالى - مع أن الإمام - رحمه الله تعالى - وإن اختار شركته في صلاة واحدة إلا أنه ذهب إلى أنها الفجر بخلاف الحافظ فإنه اختار أنها الظهر. اهـ (١/ ٢٩٨).

يقول أولا: إن كلام صاحب الفيض هذا بظاهره يدل على أن الشافعي والحافظ اتفقا على أن شركته ﷺ كانت في صلاة واحدة، واختلفا في أنها أية صلاة كانت؟ أكانت هي الظهر أم الفجر؟ وللشركة صورتان الشركة إماما، والشركة مأموما والتي كانت عند الشافعي والحافظ - رحمهما الله تعالى - في صلاة واحدة هي الشركة إماما.

قال الحافظ في باب إنما جعل الإمام ليؤتم به: وقد صرح الشافعي بأنه ﷺ لم يصل بالناس في مرض موته في المسجد إلا مرة واحدة، وهي هذه التي صلى فيها قاعدا، وكان أبوبكر فيها أولا إماما، ثم صار مأموما يسمع الناس التكبير. اهـ

قول الحافظ: وهي هذه التي الخ أراد بها المرة التي صلى فيها صلاة الظهر.

ثانيا: قال الشافعي في الأم باب صلاة المريض: أخبرنا عبد الوهاب الثقفي

قال: سمعت يحيى بن سعيد يقول: حدثني ابن أبي مليكة أن عبيد بن عمير الليثي حدثه أن رسول الله ﷺ أمر أبابكر أن يصلي بالناس الصبح، وأن أبا بكر كبر، فوجد النبي ﷺ بعض الخفة، فقام يفرج الصفوف قال: وكان أبوبكر لا يلتفت إذا صلى فلما سمع أبوبكر الحس من وراءه عرف أنه لا يتقدم ذلك المقام المقدم إلا رسول الله ﷺ، فخنس وراءه إلى الصف، فرده رسول الله ﷺ مكانه، فجلس رسول الله ﷺ إلى جنبه، وأبوبكر قائم حتى إذا فرغ أبوبكر قال: أي رسول الله أراك أصبحت صالحا، وهذا يوم بنت خارجة، فرجع أبوبكر إلى أهله، فمكث رسول الله ﷺ مكانه وجلس إلى جنب الحجر يحذر الناس الفتن، وقال: إني والله لا يمسك الناس علي شيئا إني والله لا أحل إلا ما أحل الله في كتابه، ولا أحرم إلا ما حرم الله في كتابه يا فاطمة بنت رسول الله ﷺ، وصفية عمة رسول الله اعملا لما عند الله فإني لا أغني عنكما من الله شيئا. اهـ

وهذا مرسل، وعبد الوهاب الثقفي كان قد اختلط قبل موته بثلاث أو أربع سنين وقد وقع في السيرة النبوية لابن هشام في ذكر اليوم الذي قبض الله فيه نبيه من مرسل لأبي بكر بن عبد الله بن أبي مليكة: وقال: صل بالناس، وجلس رسول الله ﷺ إلى جنبه، فصلى قاعدا عن يمين أبي بكر. اهـ

فقد تبين - على تقدير ثبوت الروايتين المرسلتين - أن من الصلوات التي كان فيها رسول الله ﷺ مأموما، وأبو بكر إماما هي هذه صلاة الصبح أيضا لأن رسول الله ﷺ قعد فيها عن يمين أبي بكر، ولو كان فيها إماما لجلس عن يسار أبي بكر.

ولم يقل الشافعي ولا الحافظ أن النبي ﷺ لم يصل خلف أبي بكر في مرض موته في المسجد إلا مرة واحدة، ولم يذكر الشافعي أن صلاة الصبح التي وردت في حديث عبيد بن عمير الليثي كان رسول الله ﷺ فيها إماما، وإنما استدل به على أن الإنسان إذا لم يطق القيام صلى قاعدا، وهو يتأتى وإن كان رسول الله ﷺ فيها

مأموما، ولا يتوقف على أن يكون فيها إماما، ولم يقل الحافظ: إن الصلاة التي كان رسول الله ﷺ فيها مأموما هي صلاة الظهر فلا اختلاف بين الشافعي والحافظ في شيء من الأمرين المذكورين، فالعجب ليس من الحافظ، وإنما العجب من صاحب الفيض يغفل عن فهم كلام الشافعي والحافظ، ويتعجب من الحافظ - رحمهم الله تعالى -

ثالثا: تنزلنا وسلمنا أن الحافظ وافق الشافعي في أمر، وخالفه في أمر لكن نقول: إن هذا ليس بعجب من الحافظ لأن قدوته الدليل، لا الشافعي الإمام الجليل، ولذا ترى الحافظ يخالف الشافعي في مواضع حيث يقوده الدليل إلى المخالفة.

فمن تلك المواضع أن الشافعي ذهب إلى أن ميقات ذات عرق لم يوقته رسول الله ﷺ، وإنما وقته عمر بن الخطاب، والحافظ قد قوى حديث توقيت النبي ﷺ ذات عرق لأهل العراق.

وكذا ههنا انقاد الحافظ للدليل، فإن الدليل قد قام على أن الصلاة التي كان فيها رسول الله ﷺ إماما وأبوبكر مأموما هي صلاة الظهر، وهو حديث عائشة عند البخاري في باب إنما جعل الإمام ليؤتم به، ففيه: ثم إن النبي ﷺ وجد من نفسه خفة، فخرج بين رجلين أحدهما العباس لصلاة الظهر. الحديث

رابعا: إن صاحب الفيض قد جعل الإمام أبا حنيفة - رحمه الله تعالى - قدوته، ومع ذلك فقد خالفه في مواضع منها رفع اليدين عند الركوع والرفع منه فذهب أبو حنيفة إلى أنه ليس بسنة، بل ولا مستحب، وصرح صاحب الفيض في مواضع أنه متواتر وسنة. ومنها أخذ الأجرة على تعليم القرآن والحديث والفقه، فلم يجوزه أبو حنيفة وقد كان صاحب الفيض يأخذها، أفيقال: والعجب من صاحب الفيض حيث جعل قدوته الإمام أبا حنيفة مع أنه خالفه علما وعملا في

مواضع ؟

ومن ثم نقول : إن أهل العلم لا يقلدون وإن ادعوا بأفواههم التقليد ، وأهل التقليد لا يعلمون وإن ادعوا بألسنتهم العلم ، وهذا هو مقتضى استدلال أهل التقليد بقوله تعالى : ﴿فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ . ولو كان استدلالهم هذا خطأ وغير صحيح كاستدلالاتهم الأخر لإثبات التقليد وجوبه أو جوازه . وقد أنشد بعضهم :

العلم معرفة الهدى بدليله* ما ذاك والتقليد يستويان

٩٨٣- **قال** : والذي تبين لي : هو أنه ﷺ دخل في أربع صلوات بعد الغيبوبة الأولى العشاء التي غشي عليه في ليلتها كما في رواية الباب فإنه لم يستطع أولا أن يخرج ثم وجد في نفسه خفة وخرج إليها وصلى بهم وخطب الناس كما عند البخاري (٢/ ٨٥١) وفيه : قالت : وخرج إلى الناس فصلى لهم وخطبهم وأوله الحافظ - رحمه الله تعالى - وقال : معناه أنه أراد الخروج ثم لم يقدر عليه الخ (١/ ٢٩٨) .

أقول : والحديث محمول على الاختصار كما يدل عليه بقية طرقه في مسلم فلا تكون العشاء مرادة .

يقول أولا : إن شيخنا الإمام الكوندلوي - رحمه الله تعالى - قد تعقب كلام صاحب الفيض هذا في كتابه خير الكلام في وجوب الفاتحة خلف الإمام بما تعريبه : ذكر صاحب الفيض في هذه العبارة ثلاث صلوات جهرية فقط ، واعترف هو نفسه بأن الفجر منها قد صلاها رسول الله ﷺ في بيته مؤتما ، فبقيت الصلاتان ، فقال الحافظ في المغرب منهما أن النبي ﷺ قد صلاها في بيته ، ولو قدر أنه صلاها في المسجد قلنا : إنه كان فيها إماما من بدء الأمر ، فتبقى صلاة العشاء فقط ، وتخبر رواية مسلم المفصلة بأن النبي ﷺ لم يخرج لها ولم يدخل فيها ، بل يظهر هذا من

رواية صحيح البخاري أيضا، فتبقى الآن صلاة الظهر فقط، ولهذا أول الحافظ ابن حجر بأنه يمكن أن يكون أبوبكر جهر بآية حين وصل إليه رسول الله ﷺ إلا أنه لا دليل على تأويله هذا، فتحقق أن الراوي أطلق القراءة وأراد بها الصلاة، فلا يتأتى الاستدلال به على أن المقتدي يقرأ الفاتحة أو لا يقرأها. اهـ

ثانيا: قوله: دخل في أربع صلوات بعد الغيبوبة. إن أراد به بعد انتهاء مدة الغيبوبة ففيه أنه لا يصح لأن انتهاء مدة الغيبوبة يوم الاثنين وقد مات فيه رسول الله ﷺ، فدخوله ﷺ يوم الاثنين في أربع صلوات محال.

وإن أراد به بعد ابتداء مدة الغيبة ففيه أنه لا تكون مدة الغيبة ثلاثة أيام، ولا ثلاث ليال، ويقول أنس: لم يخرج النبي ﷺ ثلاثا. فيصير ما حققه صاحب الفيض قبل من مدة الغيبوبة خطأ.

ثالثا: قوله: العشاء التي غشي عليه في ليلتها كما في رواية الباب. فيه أنه ليس للصلاة ذكر في رواية الباب لا لصلاة العشاء، ولا لصلاة أخرى.

وقوله: كما عند البخاري (٢/ ٨٥١) وفيه قالت: وخرج إلى الناس فصلى لهم الخ فيه أن حديث عائشة هذا هو الحديث الحادي عشر من أحاديث باب مرض النبي ﷺ ووفاته من كتاب المغازي، وليس فيه أيضا ذكر لصلاة العشاء وإن كان فيه ذكر للصلاة مطلقا في قولها: ثم خرج إلى الناس فصلى بهم وخطبهم.

فقد تبين أن رواية الباب، ورواية باب مرض النبي ﷺ ووفاته اللتين قد استدل بهما صاحب الفيض على أن تلك الصلاة كانت صلاة العشاء لا تدلان على مطلوبه ذلك كما عرفت.

وأما الرواية التي فيها ذكر العشاء فقد أخرجها البخاري في باب إنما جعل الإمام ليؤتم به، وهو صريح في أن النبي ﷺ لم يخرج لصلاة العشاء التي غشي عليه في ليلتها، وهو صريح أيضا في أن الصلاة التي خرج لها فصلاها بهم كانت صلاة

الظهر، فاقرء الحديث بتمامه من باب إنما جعل الإمام ليؤتم به .

وهاك نص قطعة منه تدل على ما قلنا: فقال: ضعوا لي ماء في المخضب، فقعد فاغتسل، ثم ذهب لينوء فأغمي عليه، ثم أفاق فقال: أصلى الناس ؟ فقلنا: لا، هم ينتظرونك يا رسول الله. والناس عكوف في المسجد ينتظرون النبي ﷺ لصلاة العشاء الآخرة. فأرسل النبي ﷺ إلى أبي بكر بأن يصلي بالناس فأتاه الرسول فقال: إن رسول الله ﷺ يأمرك أن تصلي بالناس، فقال أبوبكر - وكان رجلا رقيقا: يا عمر صل بالناس. فقال له عمر: أنت أحق بذلك. فصلى أبوبكر تلك الأيام، ثم إن النبي ﷺ وجد من نفسه خفة، فخرج بين رجلين أحدهما العباس لصلاة الظهر، وأبوبكر يصلي بالناس. الحديث، وأخرجه مسلم أيضا في صحيحه في أحاديث الإمامة والجماعة.

وقال الحافظ في باب حد المريض أن يشهد الجماعة: قوله: فوجد النبي ﷺ من نفسه خفة. ظاهره أنه ﷺ وجد ذلك في تلك الصلاة بعينها، ويحتمل أن يكون ذلك بعد ذلك، وأن يكون فيه حذف كما تقدم مثله في قوله: فخرج أبوبكر. وأوضح منه رواية موسى بن أبي عائشة: فصلى أبوبكر تلك الأيام، ثم إن رسول الله ﷺ وجد من نفسه خفة. وعلى هذا لا يتعين أن تكون الصلاة المذكورة هي العشاء. اهـ

وقد عرفت أن رواية موسى بن أبي عائشة صريحة في أن تلك الصلاة كانت هي الظهر، ففي قول الحافظ: ويحتمل أن يكون ذلك بعد ذلك. وقوله: وعلى هذا لا يتعين الخ تفريط منه وتقصير، وقد أزاله الحافظ عن نفسه بعد في باب إنما جعل الإمام ليؤتم به حيث قال في شرح رواية موسى بن أبي عائشة: قوله: لصلاة الظهر. هو صريح في أن الصلاة المذكورة كانت الظهر. اهـ

رابعا: قوله: وأوله الحافظ وقال: معناه أنه أراد الخروج ثم لم يقدر عليه.

غفلة منه شديدة فإن الحافظ لم يأول قول عائشة: ثم خرج إلى الناس فصلى بهم وخطبهم. ولم يقل: معناه أراد الخروج ثم لم يقدر عليه. بل قال الحافظ في شرحه: تقدم في فضل أبي بكر من حديث ابن عباس الخ وقد حكيناه في أوائل الباب، وقد قال الحافظ في الباب: قوله: ثم خرج إلى الناس. زاد المصنف من طريق عقيل عن الزهري: فصلى بهم وخطبهم. وهو في باب الوفاة في آخر كتاب المغازي. اهـ

أفيقال في حق من يصدر عنه هذا الشرح: إنه قال: معناه أراد الخروج الخ؟ وهل يترتب على إرادة الخروج وانتفاء القدرة عليه الصلاة بالناس والخطبة أمامهم كلا ثم كلا.

خامسا: قوله: والثانية الظهر من أي يوم كانت. قد تقدم أنها كانت يوم الخميس.

سادسا: قوله: والثالث المغرب كما هو عند الترمذي صـ ٤١ في باب القراءة بعد المغرب. فيه أن الصواب: والثالثة المغرب الخ، و: باب القراءة في المغرب. كما هو في كتاب الترمذي.

٩٨٤- **قال**: وأوله الحافظ بأنه خرج من مكانه إلى موضع في بيته، لا أنه خرج إلى المسجد. اهـ (١/ ٢٩٨).

أقول: ولم يأوله الحافظ من قبل نفسه، بل قال: لكن وجدت بعد في النسائي أن هذه الصلاة التي ذكرتها أم الفضل كانت في بيته، ولفظ الحديث هكذا: قالت: صلى بنا رسول الله ﷺ في بيته المغرب، فقرأ بالمرسلات.

يقول: قال الحافظ في باب القراءة في المغرب: وقد تقدم في باب إنما جعل الإمام ليؤتم به من حديث عائشة أن الصلاة التي صلاها النبي ﷺ بأصحابه في مرض موته كانت الظهر، وأشرنا إلى الجمع بينه وبين حديث أم الفضل هذا بأن

الصلاة التي حكتها عائشة كانت في المسجد، والتي حكتها أم الفضل كانت في بيته كما رواه النسائي.

لكن يعكر عليه رواية ابن إسحاق عن ابن شهاب في هذا الحديث بلفظ: خرج إلينا رسول الله ﷺ وهو عاصب رأسه في مرضه، فصلى المغرب. الحديث أخرجه الترمذي ويمكن حمل قولها: خرج إلينا. أى من مكانه الذي كان راقدا فيه إلى من في البيت فصلى بهم، فتلتئم الروايات. اهـ

وفي كلام الحافظ هذا نظر من وجهين:

الأول: أن كلامه هذا ينبئ بأن حديث عائشة في الظهر، وحديث أم الفضل في المغرب متعارضان ظاهرا، ولذا قال: وأشرنا إلي الجمع بينه وبين حديث أم الفضل هذا الخ، وقال: فتلتئم الروايات.

والأمر ليس كذلك ولو لم تكن صلاة المغرب في البيت، وكانت في المسجد أيضا لأن حديث عائشة في الظهر، ولا نفي فيه لصلاته المغرب، وحديث أم الفضل في صلاة المغرب، ولا نفي فيه لصلاته الظهر.

الثاني: أن قوله: ويمكن حمل قولها: خرج إلينا الخ فيه أن هذا الحمل لا يمكن بل يتعين ويجب لأن أم الفضل نفسها قد صرحت أن صلاة المغرب هذه صليت في بيته ﷺ، ولم يكن يمرض إلا في البيت، فلا بد من حمل ذلك الخروج على الخروج من مكان في البيت إلى مكان آخر فيه، وهو الذي أرادته أم الفضل - رضي الله عنها-

٩٨٥- **قال**: والرابعة الفجر من اليوم الذي توفي فيه كما في مغازي موسى بن عقبة، وهو تابعي صغير السن، وأقر بها البيهقي أيضا، ودخل فيها في الركعة الثانية، وصلاها خلف أبي بكر - رضي الله عنه - نعم ظاهر البخاري خلافه إلا أنى جمعت الخ (١/ ٢٩٨).

أقول: وهذا التأويل - أى تأويل الاقتداء من الحجرة، وعدم الخروج إلى المسجد - ليس بصحيح.

يقول أولا: قد تقدم أن رواية موسى بن عقبة في المغازي له مرسلة ولا تقوم بها الحجة، وليس ظاهر البخاري فقط خلافه، بل ظاهر البخاري ومسلم وباطنهما أيضا خلافه.

قال الحافظ في شرح الحديث الثالث عشر من أحاديث باب مرض النبي ﷺ ووفاته في آخر المغازي: حديث أنس: إن المسلمين بيناهم في صلاة الفجر يوم الاثنين. فيه أنه لم يصل بهم ذلك اليوم، وأما ما أخرجه البيهقي من طريق محمد ابن جعفر عن حميد عن أنس: آخر صلاة صلاها رسول الله ﷺ مع القوم. الحديث، وفسرها بأنها صلاة الصبح فلا يصح لحديث الباب، ويشبه أن يكون الصواب صلاة الظهر. اهـ

والذي جعله الحافظ يشبه أن يكون الخ هو المتعين للصواب، وقد تقدم تحقيق ذلك فارجع إليه.

ثانيا: إن قوله: اقتدى من حجرته ولم يخرج إلى المسجد. يخالف مرسل مغازي موسى بن عقبة، فإن فيه تصريحا بأن النبي ﷺ غدا إلى صلاة الصبح متوكئا على الفضل بن العباس وغلام له وقد سجد الناس مع أبي بكر حتى قام إلى جنب أبي بكر، فاستأخر أبوبكر، فأخذ رسول الله ﷺ بثوبه، فقدمه في مصلاه، فصليا جميعا، ورسول الله ﷺ جالس، وأبوبكر يقرأ، فركع معه الركعة الآخرة، ثم جلس أبوبكر حتى قضى سجوده، فتشهد وسلم فأتم رسول الله ﷺ الركعة الأخرى، ثم انصرف إلى جذع من جذوع المسجد.

فإن هذا المرسل نص صريح في أن رسول الله ﷺ قد خرج إلى المسجد، واقتدى بأبي بكر في المسجد من المسجد لأنه كان جلس إلى جنب أبي بكر وانصرف

بعد الإتمام إلى جذع من جذوع المسجد.

فالعجب من صاحب الفيض أنه كيف اعتمد هذا المرسل واحتج به في أن تلك الصلاة كانت صلاة الصبح، ولم يعتمده ولا احتج به في أن رسول الله ﷺ صلى تلك الصلاة في المسجد، واقتدى بأبي بكر من المسجد؟ بل ناقضه وخالفه في هذا الأمر حيث قال: واقتدى من حجرته الخ.

وأما نحن فلا نحتج به لشيء مما ذكر فيه لإرساله وضعفه، ومخالفته للصحيح المتفق عليه.

٩٨٦- **قال**: فهذه أربع صلوات دخل فيها النبي ﷺ بعد غيبوبته عن المسجد، ولم أجد شركته في العصر في يوم، وكذا لم أجد الترتيب في تلك الصلاة. اهـ (١/ ٢٩٨).

يقول أولا: إن أنسا - رضي الله عنه - قد نص على أن النبي ﷺ لم يخرج ثلاثا. أي قبل يوم الاثنين كما يدل عليه سياق حديث أنس، وقد حقق صاحب الفيض قبل مدة ما غاب رسول الله ﷺ عن المسجد، ولو قيل: إنه ﷺ دخل في أربع صلوات وإن كان الدخول فيها في المسجد في اثنتين منها فقط. لم تكن مدة الغيبوبة ما حققه قبل.

ثانيا: قوله: وكذا لم أجد الخ فيه أن هذا متفرع ومبني على تعدد الصلوات التي دخل فيها في المسجد بعد الغيبوبة عنه، وقد تبين لك أن النبي ﷺ قد دخل في المسجد لصلاة الظهر يوم الخميس، ولم يثبت مجيئه في المسجد بعد ذلك.

٩٨٧- **قال**: وأقر الترمذي أنه صلى في مرض وفاته ثلاث صلوات، وزدت عليه رابعة وهي المغرب. اهـ (١/ ٢٩٨).

يقول أولا: لم يذكر صاحب الفيض أين يوجد إقرار الترمذي هذا حتى يرجع إليه.

ثانيا: إن كلامه هذا يدل على أن الصلوات الثلاث التي أقر بها الترمذي هي العشاء والظهر والفجر لأنه قال بعد ذكر الصلوات الأربع هذه الثلاث والمغرب: وزدت عليه رابعة وهي المغرب. ولم أظفر في كلام الترمذي حتى الآن بعدد الثلاث، ولا تسمية الثلاث بهذه الأسماء.

وأما قول الترمذي في جامعه في باب منه بعد باب ما جاء إذا صلى الإمام قاعدا فصلوا قعودا: وقد روي عن عائشة عن النبي ﷺ أنه قال: إذا صلى الإمام جالسا فصلوا جلوسا. وروي عنها أن النبي ﷺ خرج في مرضه وأبوبكر يصلي بالناس، فصلى إلى جنب أبي بكر والناس يأتمون بأبي بكر، وأبوبكر يأتم بالنبي ﷺ. وروي عنها أن النبي ﷺ صلى خلف أبي بكر قاعدا وروي عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ صلى خلف أبي بكر وهو قاعد. اهـ فلا يدل على المطلوب:

أما أولا فلاحتمال أن يكون الترمذي ذهب إلى أن هذه الروايات تحدث عن صلاة واحدة، واختلفت في أن رسول الله ﷺ كان فيها إماما أم مأموما؟ وغرض الترمذي ذكر الروايات المختلفة.

وأما ثانيا فلاحتمال أن يراد بحديثي عائشة الأولين صلاة واحدة على ما فيه من النظر، وبحديثي عائشة وأنس الآخرين صلاة واحدة، فلا تكون الصلوات حينئذ ثلاثا.

وأما ثالثا فلاحتمال أن يراد بحديث: صلى خلف أبي بكر قاعدا. أن النبي ﷺ صلى تلك الأيام خلف أبي بكر قاعدا. فتزيد الصلوات على الثلاث، بل على الأربع أيضا.

وأما رابعا فلأنا نقول: إن هذه الروايات الأربع تحكي صلوات أربعا كل واحدة منها صلاة واحدة، فيكون الترمذي قد أقر بأربع صلوات، لا بثلاث.

وأما خامسا فلأنه لا ذكر في كلام الترمذي هذا لأسماء الصلوات من العشاء

والفجر والظهر .

وأما سادسا فلأنه لا ذكر في كلام الترمذي هذا أن هذه الصلوات كانت في المسجد قبل الغيبوبة أم بعدها .

والصواب عندي أن الترمذي أراد من ذكر هذه الروايات بيان أن لا تعارض بينها لأنها حكايات عن صلوات متعددة صليت على أحوال مختلفة في أوقات متفاوتة، ثم الصلوات التي ذكرت في هذه الروايات كلها قبل بدء الغيبوبة كما لا يخفى .

٩٨٧- **قال** : وفي العيني : أنه ذهب جماعة إلى القول بتعدد الصلوات حتى نقل عن الضياء، وابن ناصر، وابن حبان أن من أنكر تعدد خروجه ﷺ إلى الصلاة فإنه جاهل عن الحديث . اهـ (١/ ٢٩٩) .

يقول : قال العيني في فصل (ذ)ما يستفاد من هذه القصة من باب حد المريض أن يشهد الجماعة ما نصه بلفظه : وقال نعيم بن أبي هند : الأخبار التي وردت في هذه القصة كلها صحيحة، وليس فيها تعارض فإن النبي ﷺ صلى في مرضه الذي مات فيه صلاتين في المسجد في إحداهما كان إماما، وفي الأخرى كان مأموما .

وقال الضياء المقدسي وابن ناصر : صح وثبت أنه ﷺ صلى خلفه مقتديا به في مرضه الذي توفي فيه ثلاث مرات، ولا ينكر ذلك إلا جاهل لاعلم له بالرواية، وقيل : إن ذلك كان مرتين جمعا بين الأحاديث، وبه جزم ابن حبان . اهـ

فينبغي أن يراعى ههنا أمور :

الأول : أنه ليس في العيني اللفظ الذي ذكره صاحب الفيض بحوالته، ثم ليس في العيني : حتى نقل عن ابن حبان أن من أنكر تعدد الخ لا لفظا ولا معنى، وإنما فيه : وقيل : إن ذلك كان مرتين جمعا بين الأحاديث . وبه جزم ابن حبان .

الثاني : أنه ليس في كلام العيني هذا الذي نقله عن الضياء وابن ناصر أن تلك

الصلوات كانت بعد الغيبوبة التي قد حقق مدتها صاحب الفيض قبل، ومن الواضح أن تلك الصلوات كانت قبل الغيبوبة، وفي المرض.

الثالث: أنه ليس فيه ذكر لصلاة جهرية حتى يفيد هذا الكلام صاحب الفيض.

الرابع: أن العيني قد نسب القول بأن الأخبار التي وردت في هذه القصة الخ إلى نعيم بن أبي هند، والأمر ليس كذلك لأن هذا القول لابن حبان، لا لنعيم بن أبي هند كما يظهر ذلك بالرجوع إلى صحيح ابن حبان.

وفي حاشية نصب الراية: الظاهر من سياق الأحاديث أن الاختلاف في إمامة النبي ﷺ والصديق في صلاة واحدة، وأن القصة واحدة، وأن الاختلاف فيها من تصرف الرواة فقط تعدد خروج النبي ﷺ في مرض موته أو لم يتعدد، وأن الظاهر من صنيع الشيخين أنهما رجحا إمامة النبي ﷺ لأنهما لم يدخلا في صحيحيهما من حديث موسى بن أبي عائشة والأعمش وعروة إلا ما فيه إمامة النبي ﷺ مع ثقة رواة الخلاف، وأنهم من أشهر رجال الصحيحين، ووجوه الترجيح واضحة فيما ذكرنا لا حاجة لنا أن نشتغل بإعادتها، واختيار الشيخين هو المرجح، وليس وراء عبادان قرية.

وأما حملها على تعدد الواقعة كما حمله ابن حبان والبيهقي فهذا بعيد جدا سواء تعددت الواقعة في نفس الأمر أم لا وهذا إنما يحسن إذا اختلفت مخارج الحديث وأما إذا اتحدت كما هنا فهو من تصرف الرواة قاله الحافظ في الفتح (١١/ ٢١٧) - لحديث آخر مثله - إلى قوله: مع أن الظاهر من حديث أنس عند الشيخين أنه عليه السلام لم يخرج يوم الاثنين الخ (١/ ٤٧).

فإن أغمضنا قلنا: يصلح أن يعتمد ما قاله محشي نصب الراية هذا بالنسبة إلى طرق حديث عائشة، وأما بالنسبة إلى حديث عائشة في إمامة النبي ﷺ وحديث أنس في ائتمامه ﷺ بأبي بكر فلا فإن المخرج هنا متعدد، وليس بمتحد.

وعدم إدخال الشيخين لحديث في صحيحهما أو أحدهما في صحيحه لا يستدعي أن يكون غير صحيح أو مرجوحا عندهما أو عنده كما تقرر ذلك في موضعه.

وقول هذا المحشي: وأخرج الطحاوي حديث أنس صـــ ٢٢٣ ولفظه: خرج رسول الله ﷺ، وهو متكئ على أسامة متوشح ببرد فصلى بهم. (١/ ٤٤). فيه أن في إسناد الطحاوي حسنا وهو يرويه عن أنس بصيغة عن أخرجه الطحاوي في باب الصلاة في الثوب الواحد، وقد أخرج في باب صلاة الصحيح خلف المريض عن حميد قال: حدثني ثابت البناني عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ صلى خلف أبي بكر في ثوب واحد برد مخالف بين طرفيه، فكانت آخر صلاة صلاها. وهذا إسناد صحيح، وحديث صحيح قد صرح حميد فيه بالتحديث، وقد صححه الترمذي في باب إذا صلى الإمام قاعدا فصلوا قعودا.

ولا يصلح لمعارضته ما رواه أبوداود الطيالسي قال: حدثنا حماد بن سلمة عن حميد عن أنس أو الحسن شك أبو داود أن النبي ﷺ خرج يتوكأ على أسامة بن زيد في مرضه الذي مات فيه، فصلى بالناس في ثوب واحد ثوب قطري قد خالف بين طرفيه. لأنه لا يصح:

أما أولا فلشك أبي داود المذكور، وتدليس حميد أو الحسن.

وأما ثانيا فللاختلاف على حماد بن سلمة فإن أبا داود قال: حدثنا حماد بن سلمة عن حميد الخ، وقال عبيد الله بن محمد التيمي: أنا حماد بن سلمة عن حبيب بن الشهيد عن الحسن عن أنس. وهو عند الطحاوي، فقد تبين أن حماد بن سلمة لم يحفظ الحديث، وكان حفظه قد تغير بآخره.

وعلى تقدير أن يكون حديث حماد بن سلمة: فصلى بالناس. محفوظا ليس معناه أن النبي ﷺ كان إماما كما زعم، بل معناه: فصلى معهم. والدليل على هذا

المعنى حديث أنس هذا عند النسائي في باب صلاة الإمام خلف رجل من رعيته: قال: آخر صلاة صلاها رسول الله ﷺ مع القوم صلى في ثوب واحد متوشحا خلف أبي بكر. فقد جمع أنس بين قوله: مع القوم. وبين قوله: خلف أبي بكر. فقد حصحص أن مراد أنس - رضي الله عنه - فصلى بالناس خلف أبي بكر - رضي الله عنه -

وحاصل الكلام في هذا المقام أن رسول الله ﷺ في مرضه الذي مات فيه قد خرج إلى المسجد، وصلى فيه مرارا إذ التحقيق أنه لم يخرج إلى المسجد ثلاثا قبل الاثنين الذي مات فيه، وقد دخل مع القوم على الأقل في صلاتين من تلك المرار لخروجه إلى المسجد إحداهما صلاة الظهر، وكان فيها إماما، والثانية صلاة أخرى لم تسم لنا، وكان فيها مأموما، والظاهر أنها كانت بعد تلك الظهر لأن أنسا قال فيها: آخر صلاة الخ، وكانتا قبل الثلاث التي ورد في حديث أنس عند البخاري أن النبي ﷺ لم يخرجها، والمراد الليالي الثلاث، لا الصلوات الثلاث، فابتداء الغيبة من هذه الصلاة التي كانت بعد الظهر.

٩٨٨- **قال**: ثم اعلم أني بالغت في هذا التفتيش لأنه يفيدنا في مسألة القراءة خلف الإمام لأنه ثبت عند الطحاوي خروجه في صلاة جهرية، وأخذ القراءة من حيث تركها أبوبكر - رضي الله تعالى عنه - وحينئذ لابد أن تفوته الفاتحة كلها أو بعضها، فلو كانت ركنا لزم أن لا تتم صلاته ﷺ الخ (١/ ٢٩٩).

أقول: على هذا تكون الفاتحة مستحبة، لا واجبة كما قالوا، فعليهم أن يتأملوه في الدليل.

يقول أولا: إنك قد علمت حال مبالغته في هذا التفتيش، وأن ما ذهب إليه في مبالغة التفتيش هذه إنما هو رأي رآه من قبل نفسه ليس له أثارة من دليل كما سبق تفصيله.

فإن قلت: إنه قد أتى لإثبات الفجر بمرسل من مغازي موسى بن عقبة، والمرسل حجة عندهم، فكيف تقول: ليس له أثارة من دليل؟

قلت: إن المرسل ليس بحجة عندهم مطلقا، بل لكونه حجة عندهم شروط، فكان عليه أن يثبت تلك الشروط ههنا. ثم يحتج به، ولكنه لم يثبتها هنا.

وقد يفهم من قوله بعد: وأما على ما اخترت فلا حاجة إلى هذا التأويل فإنه ثبت خروجه إلى العشاء أيضا، وهي جهرية. أن خروجه ﷺ إلى المسجد للفجر أو المغرب لم يثبت، وأما قوله: أيضا. فناظر إلى صلاة الظهر كما يدل عليه السياق والسباق.

وأما قوله: على ما اخترت. فمتعلق بما اختاره في خروجه للصلاة التي وقع فيها عنده أخذ النبي ﷺ القراءة من حيث تركها أبوبكر كما يظهر من كلامه هذا، وإلا كان عليه أن يقول: إلى العشاء والمغرب والفجر أيضا.

وبعد فيه أن المفهوم لا يقاوم المنطوق، ولا سيما مفهوم اللقب، وغاية ما في الباب أنه فرط وقصر إن لم يذكر المغرب والفجر بعد قوله: إلى العشاء. وعدم الذكر لا يدل على العدم عند المتكلم أو في الواقع.

هذا وقد قدمنا أن خروجه ﷺ في مرضه هذا إلى المسجد لصلاة جهرية لم يثبت، لا للعشاء ولا للفجر، ولا للمغرب كما تقدم تفصيله.

ثانيا: قوله: لأنه يفيدنا الخ فيه أنه لا يفيدكم يا معشر أهل الرأي، بل يضركم كما يظهر من تعقب شيخنا - رحمه الله تعالى - بقوله: على هذا تكون الفاتحة الخ، وسيظهر أيضا إن شاء الله تعالى.

ثالثا: وحديث الطحاوي هذا - ولو قدر ثبوته - لا مساس له بمسألة القراءة خلف الإمام لا وجودا ولا عدما لأن النبي ﷺ كان في تلك الصلاة إماما من بدء الأمر، وقد ورد في نفس حديث الطحاوي: فائتم أبوبكر برسول الله ﷺ الخ، وقد

حقق الطحاوي أن رسول الله ﷺ كان فيها إماما. فحديث الطحاوي هذا يفيد في مسألة القراءة أمام المؤتم، لا في مسألة القراءة خلف الإمام، فتدبر الكلام يا عبدا من عباد الله العلام الذي خلق الليالي والأيام.

رابعا: ليس في حديث الطحاوي هذا أن تلك الصلاة كانت جهرية، والاستدلال بأخذه ﷺ القراءة من حيث انتهى أبوبكر على أن تلك الصلاة كانت جهرية لا يخلو عن نظر لاحتمال أن تكون القراءة أطلقت على الصلاة كما أطلق الركوع في قوله تعالى: ﴿واركعوا مع الراكعين﴾. والسجود في قوله تعالى: ﴿يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون﴾. والقيام في قوله تعالى: ﴿وقوموا لله قانتين﴾. والقراءة في قوله تعالى: ﴿فاقرءوا ما تيسر من القرآن﴾. على الصلاة.

وقد صرحت عائشة في بيانها لهذه الواقعة أن رسول الله ﷺ وجد من نفسه خفة، فخرج يهادي بين رجلين لصلاة الظهر كما في صحيح البخاري وقد أخرجه الطحاوي أيضا، وفيه أن عبيد الله بن عبد الله قال: فدخلت على ابن عباس، فعرضت حديثها - يعني حديث عائشة، وفيه ذكر صلاة الظهر أيضا - عليه، فما أنكر من ذلك شيئا.

فقد تبين أن ابن عباس أيد قول عائشة: لصلاة الظهر. أيضا، فحمل حديث ابن عباس الذي ورد فيه أخذ القراءة من حيث انتهى أبوبكر على الجهرية ليس بصواب إلا أن يقال: إنهما حدثا عن واقعتين. وهذا القول هو الأرجح عندي - إن ثبت حديث الطحاوي هذا - لما سيأتي إن شاء الله تعالى.

خامسا: إن حديث ابن عباس عند الطحاوي ليس فيه أن النبي ﷺ أخذ القراءة من حيث الخ، وإنما فيه: فاستتم رسول الله ﷺ من حيث انتهى أبوبكر من القراءة. وإنما استعملنا قبل لفظ الأخذ على طريق التسليم والتنزل.

فإن قلت: إن لفظ الأخذ قد ورد في بعض الروايات عند غير الطحاوي.

قلت : إن مرجعه إلى الاستتمام لاتحاد الوقعة والمخرج ، فإن الاستتمام يتناول القراءة السابقة كما يتناول اللاحقة ، فيحمل الأخذ على الأخذ بعد أداء السابقة نظرا إلى الاستتمام .

سادسا : إن حديث الطحاوي ليس فيه أن أبا بكر ترك القراءة ، وإنما فيه : من حيث انتهى أبوبكر من القراءة . ولا يستدعي ذلك تركه للقراءة ، فإن قلت : إن لفظ الترك قد ثبت عند غير الطحاوي . قلت : وجب حمله - إن قدر ثبوته - على ترك القراءة جهرا ، وهو مقتضى احتجاجهم بالأخذ والترك لجهرية الصلاة ، أو على ترك ما بعد الفاتحة لأنه صار مؤتما .

سابعا : إذا أتقنت ما ألقينا عليك قبل ظهر لك أن حديث الطحاوي هذا لا يوجب أن يكون النبي ﷺ ترك قراءة الفاتحة كلا ، ولا بعضا سواء أكانت تلك الصلاة جهرية أم سرية ، فقوله : وحينئذ لابد أن تفوته الفاتحة الخ ممنوع ، والسند ما ذكرنا وما يجوز من أن يكون أبوبكر - رضي الله عنه - بلغ الآية الأولى من الفاتحة ، ولا دافع لهذا الجواز .

ثامنا : إن قوله : فلو كانت ركنا لزم الخ مبني على أن قراءة الفاتحة كلا أو بعضا كانت فاتت النبي ﷺ ، ولم يثبت ذلك بعد . على أن قوله هذا لا ينفي اشتراط الفاتحة ، ولا وجوبها ، ولا استنانها ، فهل يقول صاحب الفيض ومن وافقه : إن قراءة الفاتحة شرط لصلاة المؤتم أو واجبة عليه فيها ، أو سنة له فيها ؟ لأن الكلام ههنا في مسألة القراءة خلف الإمام ، وقد قال هو نفسه قبيل : إني بالغت في هذا التفتيش لأنه يفيدنا في مسألة القراءة خلف الإمام .

تاسعا : قوله : فهذه آخر صلاة صلاها النبي ﷺ . يعني مع القوم في المسجد . وفيه أن أنسا - رضي الله عنه - قال : آخر صلاة صلاها رسول الله ﷺ مع القوم صلى في ثوب واحد متوشحا خلف أبي بكر . أخرجه النسائي في باب صلاة الإمام

خلف رجل من رعيته، فآخر صلاة صلاها رسول الله ﷺ مع القوم في المسجد كان هو فيها مأموما، وأبوبكر إماما، وهذه الصلاة التي في حديث الطحاوي كان هو فيها إماما، وأبوبكر مأموما، فلا تكون آخر صلاة صلاها رسول الله ﷺ مع القوم في المسجد.

عاشرا: قوله: كانت مستدلا للحنفية. فيه أن حديث الطحاوي هذا ليس مستدلا للحنفية لا في مسألة القراءة خلف الإمام، ولا في مسألة ركنية الفاتحة للصلاة لأن مبنى المسألتين على أن النبي ﷺ لم يقرأ الفاتحة كلا أو بعضا في تلك الصلاة ولم يثبت ذلك المبنى بعد.

ومع ذلك تنبني المسألة الأولى على أن يكون النبي ﷺ مأموما في تلك الصلاة، وحديث الطحاوي هذا نفسه يصرح تصريحا بينا بأن أبابكر ائتم برسول الله ﷺ.

والقول بأن رسول الله ﷺ كان خليفة أبي بكر في هذه الصلاة، وحكم خليفة الإمام حكم المؤتم. لا يجدي لأن القضيتين ممنوعتان أما الأولى فلعدم ما يدل على الخلافة، وأما الثانية فلعدم الدليل، ولاختصاص الحكم بالصلاة التي يصليها الخليف خلف الأصيل، ولم يصل رسول الله ﷺ خلف أبي بكر شيئا من تلك الصلاة.

على أن الخليف في الأجزاء التي صلاها خلف الأصيل مؤتم حقيقة، لا أنه في حكم المؤتم.

حادي عشر: قوله: فالتزم أن أبابكر لعله جهر آية منها. قال الحافظ في باب إنما جعل الإمام ليؤتم به: وزعم بعضهم أنها الصبح، واستدل بقوله في رواية أرقم بن شرحبيل عن ابن عباس: وأخذ رسول الله ﷺ القراءة من حيث بلغ أبوبكر. هذا لفظ ابن ماجه، وإسناده حسن. لكن في الاستدلال به نظر لاحتمال أن يكون ﷺ سمع لما قرب من أبي بكر الآية التي كان انتهى إليها خاصة، وقد كان هو ﷺ يسمع

الآية أحيانا في الصلاة السرية كما سيأتي من حديث أبي قتادة . ثم لو سلم لم يكن فيه دليل على أنها الصبح . اهـ

وأما الكلام في قول الحافظ : وإسناده حسن . اهـ فسيأتي إن شاء الله تعالى .

ثاني عشر : قد وقع عند الطحاوي في هذا الحديث : فما قضى رسول الله ﷺ الصلاة حتى ثقل ، فخرج يهادي بين رجلين ، وإن رجليه لتخطان بالأرض . فقد ظهر من هذا أمران :

الأول : أن استدلال الحنفية بهذا الحديث على عدم ركنية الفاتحة ، أو على ترك القراءة خلف الإمام خطأ بين لأن النبي ﷺ كان خرج إلى بيته قبل أن يتم تلك الصلاة ، ولم يثبت بعد أن رسول الله ﷺ كيف صلاها بعد ؟ أصلى الركعة التي دخل هو فيها أم لا ؟ على القول بالبناء ولا يتأتى البناء هنا على قاعدة الحنفية أيضا .

الثاني : أن القول بأن تلك الصلاة كانت هي الظهر التي ذكرت في حديث عائشة خطأ لأن تلك الظهر كان رسول الله ﷺ صلاها بهم وخطبهم ، وهذه الصلاة ما قضاها رسول الله ﷺ حتى ثقل ، فخرج يهادي الخ .

ثالث عشر : قال شيخنا - رحمه الله تعالى - في خير الكلام بعد أن ذكر حديث ابن عباس هذا : لابد من إثبات أمور قبل أن يستدل بهذا الحديث - يعني على ترك المؤتم القراءة خلف الإمام - :

الأول : أن تلك الصلاة التي دخل فيها رسول الله ﷺ كانت جهرية وأن لفظ القراءة في هذا الحديث محمول على ظاهره .

الثاني : أن يلزم لافتراض قراءة الفاتحة على المقتدي أن تكون قراءتها فرضا عليه في كل ركعة ، ولا تستثنى صورة ما .

الثالث : أن النبي ﷺ لم يقرأ الفاتحة في تلك الوقعة .

الرابع : أنه ﷺ كان في القراءة السابقة في حكم المقتدي .

الخامس: أن هذا الأمر لم يكن خاصة له ﷺ. اهـ

والمقصود أن شيئا من هذه الأمور الخمسة لم يثبت بعد، ولا يخلو بعض هذه الأمور الخمسة عن نظر، وإن تأملت وأمعنت فيما ألقينا عليك قبل ظهر لك أن الأمور المبنى عليها استدلالهم بهذا الحديث تزيد على الخمسة.

والحاصل أن حديث الطحاوي هذا لا يفيد الحنفية في المسألتين كلتيهما لا في مسألة القراءة خلف الإمام، ولا في مسألة ركنية الفاتحة للصلاة كما يظهر من التفصيل الذي قدمنا ذكره، وسيظهر أيضا مما سنذكره بعد إن شاء الله تعالى.

رابع عشر: قوله: ولم يشعر به أحد منهم غير ابن سيد الناس الخ فيه أن الطحاوي وغيره قد شعروا به، واستدلوا به على أن قراءة الفاتحة ليست بركن للصلاة وإن كان استدلالهم هذا خطأ لما تقدم ولما سيأتي إن شاء الله تعالى.

٩٨٩- **قال**: وأما على ما اخترت فلا حاجة إلى هذا التأويل فإنه ثبت خروجه إلى العشاء أيضا وهي جهرية. اهـ (١/ ٢٩٩).

أقول: ولم يثبت - أي خروجه للعشاء - كما يظهر من بقية روايات مسلم والرواية التي استدل بها لفظها: قالت: فأمروا أبابكر فصلى بالناس. قالت: فلما دخل في الصلاة وجد رسول الله ﷺ من نفسه خفة الخ والظاهر أن الرواية مختصرة كما يعلم من بقية ألفاظه.

يقول أولا: سلمنا - على سبيل التنزل - أن حديث الطحاوي عن ابن عباس يحدث عن صلاة ما جهرية لكن نقول: لا يلزم منه أن تكون صلاة العشاء كما يظهر من كلام صاحب الفيض، ولذا قال بعد: منها الفجر والمغرب أمكن لنا أن نقول: إن ما عند الطحاوي قصة في إحدى هاتين الصلاتين. اهـ

ثانيا: لا ريب أن صلاة العشاء جهرية لكن جهريتها لا تستدعي أن تكون مرادة في حديث الطحاوي، ولذا قال بعد: منها الفجر والمغرب أمكن لنا الخ

ثالثا: إن في كلامه في هذا المقام اضطرابا لأنه قد سمى ههنا العشاء، وفي قوله بعد: إن ما عند الطحاوي الخ إحدى صلاتي الفجر والمغرب. ويرتفع هذا الاضطراب بأن نقول: إن صاحب الفيض أراد إحدى الصلوات الجهرية الثلاث.

رابعا: سلمنا لثواني ما قاله هنا لكن نقول: مع ذلك لا يصح استدلاله بهذا الحديث على مطلوبه في المسألتين لما تقدم ولما سيأتي إن شاء الله تعالى.

٩٩٠- قال: ولفظ الطحاوي صـــ ٢٣٥ في قصة مرض موته: وجد رسول الله ﷺ من نفسه خفة، فخرج يهادي بين رجلين، فلما أحس أبوبكر سبحوا به، فذهب أبوبكر يتأخر، فأشار إليه النبي ﷺ، فاستتم رسول الله ﷺ من حيث انتهى أبوبكر من القراءة. ورواه ابن ماجه والدارقطني وأحمد في مسنده وابن الجارود في المنتقى الخ (١/ ٢٩٩).

يقول أولا: لفظ الطحاوي هذا لفظ حديث ابن عباس أخرجه الطحاوي في باب صلاة الصحيح خلف المريض من شرح معاني الآثار إلا أن فيه. أحسه. مكان قوله: أحس. وهو من رواية إسرائيل عن أبي إسحاق عن أرقم بن شرحبيل قال: سافرت مع ابن عباس من المدينة إلى الشام. الحديث

ثانيا: إن ظاهر كلام صاحب الفيض هذا أن لفظ الطحاوي الذي ذكره قبل قد رواه ابن ماجه أيضا والأمر ليس كذلك فإن لفظ الطحاوي ما قد علمت، ولفظ ابن ماجه هكذا: فوجد رسول الله ﷺ من نفسه خفة، فخرج يهادي بين رجلين ورجلاه تخطان في الأرض، فلما رآه الناس سبحوا بأبي بكر، فذهب ليستأخر فأومأ إليه النبي ﷺ أي مكانك، فجاء رسول الله ﷺ فجلس عن يمينه وقام أبوبكر يأتم بالنبي ﷺ، والناس يأتمون بأبي بكر قال ابن عباس: وأخذ رسول الله ﷺ من القراءة من حيث كان بلغ أبوبكر. الحديث.

ثالثا: إن لفظ الدارقطني أيضا ليس كذلك فإن لفظه: وقرأ من المكان الذي انتهى أبوبكر من السورة. وثم فرق آخر، وهو أن حديث الطحاوي وابن ماجه من مسانيد ابن عباس، وحديث الدارقطني من مسانيد أبيه العباس بن عبد المطلب - رضي الله عنه - وفي إسناده قيس، وقد ضعفه عدة من أئمة الفن، وأخرج الدارقطني هذا الحديث في باب صلاة المريض جالسا بالمأمومين.

رابعا: إن لفظ أحمد هكذا: واستفتح من الآية التي انتهى أبوبكر. اهـ (١/ ٢٣٢). وهذا هو لفظ ابن سعد في الطبقات (٢/ ٢٢١) إلا أن فيه: ثم. بدل الواو.

خامسا: وأما ابن الجارود فقد قال في باب تخفيف الصلاة بالناس: وفي حديث أبي إسحاق عن أرقم عن ابن عباس: فائتم أبوبكر بالنبي ﷺ، وائتم الناس بأبي بكر. اهـ، فليس فيه لفظ الطحاوي: فاستتم رسول الله ﷺ من حيث انتهى أبوبكر من القراءة. ولا معناه، ثم ابن الجارود ذكره معلقا، ولم يخرجه مسندا موصولا.

فقد تبين أن مقصود صاحب الفيض بقوله: ورواه ابن ماجه والدارقطني الخ أصل الحديث سواء أكان مسندا للعباس أو ابنه عبد الله موصولا أم معلقا، وسواء أكان بلفظ الطحاوي أم بمعناه، وسواء أذكر فيه لفظ الطحاوي أو معناه أم لم يذكر فيه واحد منهما.

ولا ريب أن الإطلاق الأخير لا يناسب المقام لأنه إذا لم يرد فيه لفظ الطحاوي ولا معناه يصير الحديث أجنبيا عن المقام، ولا يبقى له تعلق بمسألة القراءة خلف الإمام ولا بمسألة ركنية الفاتحة للصلاة حتى عند صاحب الفيض وحزبه أيضا، وإن كنت في ريب مما قلنا فانظر لفظ ابن الجارود من كتابه المنتقى لتنجلي لك حقيقة ما ذكرنا منتقاة.

٩٩١- **قال**: وأخذ فيها النبي ﷺ القراءة من حيث تركها أبوبكر -رضي الله عنه- ولم يدرك الفاتحة كلها أو بعضها، ثم صحت صلاته، وحسبت قراءة أبي بكر -

رضي الله تعالى عنه - عن قراءته، فلو كانت الفاتحة ركنا الخ (١/ ٢٩٩)

يقول أولا: غاية ما في حديث الطحاوي وغيره هذا أن رسول الله ﷺ في تلك الصلاة استفتح القراءة من الآية التي انتهى إليها أبوبكر - رضي الله تعالى عنه - ولا يدل هذا على أن رسول الله ﷺ ترك قراءة الفاتحة كلها، ولا بعضها ولا على أن أبابكر - رضي الله تعالى عنه - ترك القراءة حين استفتحها رسول الله ﷺ، ولا على أن قراءة أبي بكر - رضي الله عنه - السابقة على مجيء النبي ﷺ حسبت عن قراءته ﷺ، ولا على أن رسول الله ﷺ قضى تلك الصلاة وأتمها في مجلسه ذلك، فكيف على صحتها تامة ؟ وقد عرفت أن لفظ الطحاوي قد ورد فيه: فما قضى رسول الله ﷺ الصلاة حتى ثقل فخرج الخ، ولا على أن الركعة التي دخل فيها رسول الله ﷺ صحت واعتد بها.

ثانيا: إذا لم يثبت أن قراءة الفاتحة كانت ذهبت من صلاة النبي ﷺ هذه، ولا غيرها من صلواته ﷺ، وقد ثبت قوله ﷺ: ولا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب. وفي رواية عند مسلم: فصاعدا. لم يبق لقول صاحب الفيض: فلو كانت الفاتحة ركنا لا تصح الخ قدر ولا قيمة.

ولا سيما أن حديث عبادة: لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب. قول، وحديث ابن عباس هذا فعل أو تقرير، وهو حكاية حال لا عموم له، وحديث عبادة نص في الباب وتشريع في المسألة، وحكم على وصف معلوم منضبط، وحديث ابن عباس هذا لم يعلم سببه بعد، فكيف يترك ما هو معلوم السبب بما جهل سببه ؟ وكيف يهدر الناطق بالساكت ؟

وهذا قول صاحب الفيض لفظا بلفظ في باب لا تستقبل القبلة من كتاب الوضوء إلا أنا ذكرنا هنا حديث عبادة مكان حديث أبي أيوب ثم وحديث ابن عباس مكان حديث ابن عمر وجابر - رضي الله عنهم - هناك، وتذكر أشعاره التي

ذكرها ثم .

ثالثا : إن قوله قبل : يفيدنا في مسألة القراءة خلف الإمام . وقوله هنا : وحسبت قراءة أبي بكر عن قراءته . يدلان على أن صاحب الفيض هنا استدل بحديث ابن عباس هذا على أن المؤتم لا يقرأ خلف الإمام .

وقوله قبل : فلو كانت ركنا لزم الخ ، وقوله هنا : فلو كانت الفاتحة ركنا لا تصح الخ يفيدان أنه استدل به على أن قراءة الفاتحة ليست بركن للصلاة ، فقد خلط مسألة بمسألة ، وليس من دأب المحصلين ، فتدبر ولا تكن من الغافلين .

فإن قلت : إنه أراد أن قراءة الفاتحة ليست بركن لصلاة المقتدي ، فلا تخليط .

قلت : هذا ينافي قولهم في القراءة خلف الإمام لأنهم يحرمون أو يكرهون القراءة خلف الإمام سواء أكانت قراءة الفاتحة أم غيرها .

وأما قول الذين يقولون بركنية الفاتحة للصلاة مطلقا فقد دل عليه حديث عبادة وغيره ، وحديث ابن عباس هذا ليس فيه ما ينفي أو ينافي ركنية الفاتحة إذ لا يدل على أن النبي ﷺ ترك قراءة الفاتحة لا كلا ولا بعضا ، ولا على أن أبا بكر - رضي الله عنه - ترك قراءة الفاتحة لا كلا ولا بعضا ، ولا على أن واحدا من المؤتمين بأبي بكر - رضي الله عنهم - ترك قراءة الفاتحة لا كلا ولا بعضا .

٩٩٢- **قال** : ومر الحافظ على رواية ابن ماجه هذه ، وهي عند الطحاوي أيضا فحكم عليه بالحسن ، وحكمت عليها بالصحة ، وعزوتها إلى الحافظ - رحمه الله تعالى - فاعترض علي بعض المدعين بالعمل بالحديث أنه خلاف الواقع فإن الحافظ - رحمه الله تعالى - لم يحكم عليه بالصحة ، فأجبت له : إن الحافظ - رحمه الله تعالى - مر عليها في موضعين ، فحكم بالحسن في المجلد الثاني ، وبالصحة في المجلد السادس . اهـ (١/ ٢٩٩) .

يقول أولا : إن الحافظ - رحمه الله تعالى - قال في باب إنما جعل الإمام ليؤتم

به: قوله: لصلاة الظهر. هو صريح في أن الصلاة المذكورة كانت الظهر، وزعم بعضهم أنها الصبح، واستدل بقوله في رواية أرقم بن شرحبيل عن ابن عباس: وأخذ رسول الله ﷺ القراءة من حيث بلغ أبوبكر. هذا لفظ ابن ماجه وإسناده حسن. اهـ

وقال في باب الوصايا وقول النبي ﷺ: وصية الرجل مكتوبة عنده: وقد أخرج أحمد وابن ماجة بسند قوي وصححه من رواية أرقم بن شرحبيل عن ابن عباس في أثناء حديث فيه: أمر النبي ﷺ في مرضه أبا بكر أن يصلي بالناس، قال في آخر الحديث: مات رسول الله ﷺ ولم يوص. اهـ

فهذان هما الموضعان من الفتح اللذان مر فيهما الحافظ على حديث ابن ماجه عن أرقم بن شرحبيل عن ابن عباس، ولم يحكم عليه بالحسن، ولا بالصحة في موضع من الموضعين.

نعم قد حكم في الموضع الأول بأن إسناده حسن، وفي الثاني بأن سنده قوي ومعلوم أن حسن إسناد حديث وقوته لا يستدعيان حسن ذلك الحديث ولا قوته ولا صحته، وكذا صحة الإسناد لا يقتضي صحة الحديث ولا حسنه ولا قوته كما لا يخفى على من له مراس بأصول الحديث ومصطلحه.

وأما قول الحافظ: وصححه. فليس بحكم منه بصحة الحديث، وإنما هو نقل وحكاية لحكم ابن ماجه بصحته. نعم شرطه في الفتح يقتضي أن يكون هذا الحديث عند الحافظ حسنا على الأقل إلا أن يقال: إن الحافظ لم يسكت عليه، بل أشار بقوله: وإسناده حسن. وبقوله: بسند قوي. إشارة لطيفة إلى ضعفه مع حسن إسناده وقوته.

لكن يعارض رأيه هذا في حسن الإسناد وقوته ما قاله في التقريب من أن أبا إسحاق اختلط بآخره، وهو موجود في إسناد ابن ماجه هذا أيضا، والراوي عنه

إسرائيل، وقد سمع منه بأخرة، ومتابعة زكريا لا تجدي لأن سماعه من أبي إسحاق أيضا بأخرة.

ويعارض رأيه هذا أيضا أنه أدرج أبا إسحاق في المدلسين الذين لا تقبل حديثهم من غير أن يصرحوا بالتحديث أو السماع، وأبو إسحاق روى هذا الحديث بصيغة عن.

ثم الضمير المنصوب في قول الحافظ: وصححه. يحتمل أن يعود على السند كما هو الظاهر، ويحتمل أن يعود على الحديث، وبين الاحتمالين فرق يتضح مما ذكرنا من قبل.

(تنبيه)

إني قد فتشت عدة نسخ لسنن ابن ماجه، فلم أجد في واحدة من تلك النسخ قوله: ولم يوص. ولا تصحيح ابن ماجه.

ثانيا: إن اعتراض بعض أهل الحديث على صاحب الفيض ناهض وقائم، وجواب صاحب الفيض عنه غير ناهض ولا قائم لأن الحافظ لم يصحح الحديث في موضع من ذينك الموضعين كما رأيت.

وأما التمسك بسكوت الحافظ على نقل التصحيح عن ابن ماجه فلا ينفع صاحب الفيض ومن وافقه:

أما أولا فلأنه تصحيح للسند، لا للحديث كما هو الاحتمال الأول الظاهر،

وأما ثانيا فلأن الحافظ لم يسكت بل أشار بقوله: بسند قوي. وبقوله: وإسناده حسن. إلى تضعيف التصحيح،

وأما ثالثا فلأن تصحيح ابن ماجه لا يوجد في كتابه فالنقل وهم.

ثالثا: ذكروا لضعف حديث ابن عباس هذا عللا ثلاثا:

الأولى: تدليس أبي إسحاق هذا

الثانية: اختلاط أبي إسحاق، أو تغيره ونسيانه بأخرة.

الثالثة: الاضطراب بأن قيس بن الربيع جعله من مسند عباس بن عبد المطلب لكن قيسا هذا ضعيف، وبأنه وقع في ابن ماجه: فجاء رسول الله ﷺ فجلس عن يمينه، وقام أبوبكر يأتم بالنبي ﷺ الخ فإن لفظ: فجلس عن يمينه. يجعل النبي ﷺ مؤتما، وأبابكر إماما، ولفظ: وقام أبوبكر يأتم بالنبي ﷺ. يجعل النبي ﷺ إماما، وأبابكر مؤتما، فقد علم أن المتن أيضا لم يحفظ، ويدل على هذا أنه وقع فيه عند ابن ماجه: فقال: ادعوا لي عليا. قالت عائشة: يا رسول الله الخ وليس بمحفوظ.

فقد تبين أن تحسين الشيخ الألباني لهذا الحديث في ضعيف ابن ماجه وغيره، وإيراده له في صحيح ابن ماجه ليسا بذاك، فإن الحديث ضعيف لما ذكرنا وإن سلم انتهاضه للاحتجاج به لا يدل على مطلوب أهل الرأي لا في مسألة القراءة خلف الإمام، ولا في مسألة ركنية الفاتحة للصلاة كما تقدم تفصيله.

٩٩٣- قال بعض الناس: قوله: بين عباس ورجل آخر. أبهمت الآخر لكونهم ثلاثة علي وأسامة والفضل هم يتناوبون. (عيني). اهـ

يقول: إن بعض الناس هؤلاء قد غفلوا عما في نفس الحديث: قال عبيد الله: فأخبرت عبد الله بن عباس، فقال: أتدري من الرجل الآخر؟ قلت: لا. قال: هو علي. اهـ فأين الثلاثة؟ وأين التناوب؟

ثم إن هذا البعض نقل من العمدة ما نقل، وغفل عما في الفتح وذهل من رد ما حكاه وقد كان الشرحان أمام عينيه صباح مساء، قال الحافظ في باب حد المريض أن يشهد الخ في شرح قول ابن عباس: هو علي بن أبي طالب: ورد على من زعم أنها أبهمت الثاني لكونه لم يتعين في جميع المسافة إذ كان تارة يتوكأ على الفضل، وتارة على أسامة، وتارة على علي، وفي جميع ذلك الرجل الآخر هو العباس، واختص بذلك إكراما له. وهذا توهم ممن قاله، والواقع خلافه لأن ابن عباس في

جميع الروايات الصحيحة جازم بأن المبهم علي، فهو المعتمد الخ

- (باب الوضوء بالمد) -

٩٩٤- **قال**: واعلم أنهم اتفقوا على أن الصاع أربعة أمداد، واختلفوا في تقدير المد، فقال العراقيون: إن المد رطلان. وقال الحجازيون: إنه رطل وثلث الخ (١/ ٢٩٩).

يقول أولا: قال الزيلعي في نصب الراية: والمشهور ما أخرجه البيهقي عن الحسين بن الوليد القرشي وهو ثقة قال: قدم علينا أبو يوسف - رحمه الله - من الحج، فقال: إني أريد أن أفتح عليكم بابا من العلم أهمني، ففحصت عنه، فقدمت المدينة، فسألت عن الصاع، فقال: صاعنا هذا صاع رسول الله ﷺ. قلت لهم: ما حجتكم في ذلك؟ فقالوا: نأتيك بالحجة غدا. فلما أصبحت أتاني نحو من خمسين شيخا من أبناء المهاجرين والأنصار مع كل رجل منهم الصاع تحت رداءه كل رجل منهم يخبر عن أبيه وأهل بيته أن هذا صاع رسول الله ﷺ، فنظرت فإذا هي سواء قال: فعيرته فإذا هو خمسة أرطال وثلث بنقصان يسير، فرأيت أمرا قويا، فتركت قول أبي حنيفة - رضي الله عنه - في الصاع، وأخذت بقول أهل المدينة.

هذا هو المشهور من قول أبي يوسف -رحمه الله تعالى- وقد روي أن مالكا ناظره واستدل عليه بالصيعان التي جاء بها أولئك الرهط، فرجع أبويوسف إلى قوله.

وقال عثمان بن سعيد الدارمي: سمعت علي بن المديني يقول: عيرت صاع النبي ﷺ، فوجدته خمسة أرطال، وثلث رطل بالتمر. انتهى كلامه.

وأخرج الطحاوي عن أبي يوسف قال: قدمت المدينة، فأخرج إلي من أثق به صاعا، وقال: هذا صاع النبي ﷺ. فوجدته خمسة أرطال وثلثا. انتهى كلام الزيلعي (٢/ ٤٢٩).

قوله: فقال: صاعنا هذا الخ كذا في النسخة التي بيدي، والصواب: فقالوا: صاعنا هذا الخ، وفي هذه النسخة كتب هنا بعد أبي يوسف: رحمه الله. وبعد أبي حنيفة: رضي الله عنه. ولم يكتب بعد علي بن المديني، ولا بعد مالك واحد منهما - رحمهما الله تعالى -

وقال العيني في الباب: إنه ﷺ كان يتوضأ بالمد، وهو رطلان عند أبي حنيفة، وعند الشافعي رطل وثلث بالعراقي، وقد ذكرناه.

وأما الصاع فعند أبي يوسف خمسة أرطال وثلث رطل عراقية، وبه قال مالك والشافعي وأحمد، وقال أبو حنيفة ومحمد: الصاع ثمانية أرطال.

وحجة أبي يوسف ما رواه الطحاوي عنه قال: قدمت المدينة، وأخرج إلي من أثق به صاعا، وقال: هذا صاع النبي ﷺ. فوجدته خمسة أرطال وثلثا. قال الطحاوي: وسمعت ابن عمران يقول: الذي أخرجه لأبي يوسف هو مالك. وقال عثمان بن سعيد الدارمي: سمعت علي بن المديني بقول: عيرت صاع النبي ﷺ، فوجدته خمسة أرطال وثلث رطل. اهـ

فأحمد بن حنبل مروزي نزيل بغداد، فيكون عراقيا، وعلي بن المديني بصري، والبصرة من العراق، فيكون أيضا عراقيا، وأبو يوسف عراقي، فقد ثبت أن من أهل العراق من قالوا: إن صاع رسول الله ﷺ خمسة أرطال وثلث رطل، والمد رطل وثلث رطل لأن الصاع أربعة أمداد بالاتفاق كما قال صاحب الفيض: اتفقوا على أن الصاع أربعة أمداد. اهـ

ثانيا: قد بدا مما تقدم، وسيبدو مما سيأتي إن شاء الله تعالى أن محل الاختلاف هو قدر الصاع الذي كان رائجا على عهد رسول الله ﷺ بالمدينة واحتج لقول الأئمة الثلاثة وأبي يوسف وأهل الحجاز فيه بأدلة:

الأول: قصة أبي يوسف ومناظرته مع أهل المدينة في أمر الصاع، وقد تقدم

شرح القصة والمناظرة ببسط وتفصيل، فلا حاجة لنا هنا إلى الإعادة.

واعترض عليه بأن الذين أخرجوا الصيعان له مجاهيل، وليسوا من الصحابة حتى يقال: إن جهالة الصحابي لا تضر.

ويدفع هذا الاعتراض بأن أبا يوسف الذي هو صاحب القصة والمناظرة قال: فرأيت أمرا قويا، فتركت قول أبي حنيفة في الصاع، وأخذت بقول أهل المدينة. وبأن أبا يوسف قال: قدمت المدينة، فأخرج إلي من أثق به صاعا، وقال: هذا صاع النبي ﷺ الخ، فلو لم تكن هذه القصة حجة لما رجع أبويوسف عن قول أبي حنيفة، ولا أخذ بقول أهل المدينة.

ويدفع أيضا بأن المنقطع والمرسل حجة عند الحنفية، ويكون فيه مجهول، أو مجهولان، أو مجاهيل، فالجهالة عندهم ليست بعلة قادحة، وقد صرح أبو يوسف هنا بأن الذي أخرج إليه الصاع كان ثقة عنده بأن قال: فأخرج إلي من أثق به الخ فيكون هذا من المرسل الذي حذف فيه الثقة عند المرسل، وهو حجة عندهم، وإن لم يقولوا بحجية المرسل مطلقا كما قدمنا ذلك غير مرة.

ويدفع أيضا بأن احتجاجنا بقصة أبي يوسف هذه احتجاج بالاستصحاب إلى أن يثبت خلافه، ولم يثبت هنا كما سترى إن شاء الله تعالى، وقد احتج ابن الهمام لمذهبه في الصاع بالاستصحاب الموهوم.

ويدفع أيضا بأن أبا يوسف قال: فلما أصبحت أتاني نحو من خمسين شيخا من أبناء المهاجرين والأنصار مع كل رجل منهم الصاع تحت رداءه كل رجل منهم يخبر عن أبيه وأهل بيته أن هذا صاع رسول الله ﷺ. فهذا تواتر عنده، ولا يتوقف الاستدلال بالمتواتر عن البحث عن أحوال رجاله.

ثم عدم ذكر محمد لخلاف أبي يوسف ليس دليلا لضعف أصل وقوع الواقعة لأبي يوسف إذ قد ثبت بوجه آخر موثوق به. على أن عدم علم أحد بذكر محمد

لخلاف أبي يوسف لا يستدعي عدم ذكر محمد له .

ثم إن محمدا لم ينف علمه بقول أبي يوسف أن الصاع خمسة أرطال وثلث رطل حتى يقال : إن وقوع ذلك منه - يعني إن وقوع الرجوع من قول أبي حنيفة إلى قول أهل المدينة من أبي يوسف - لعامة الناس ومشافهته إياهم به مما يوهم شهرة رجوعه ولو كان لم يعلمه محمد ، فهو علة باطنة . فليس هذا علة ظاهرة ولا باطنة . على أن إيهام شهرة الرجوع لا يوجب شهرة نقل الرجوع إلينا ولا تواتره .

وأما القول بأن أبا يوسف لما حزره وجده خمسة أرطال وثلثا برطل أهل المدينة وهو أكبر من رطل أهل بغداد لأنه ثلاثون أستارا ، والبغدادي عشرون ، وإذا قابلت ثمانية بالبغدادي بخمسة وثلث بالمدني وجدتهما سواء فلا خوف بينهم فلا يجدي لأن العيني وغيره قد صرحوا في بيان مقدار المد والصاع أن تلك الأرطال عراقية وبغدادية .

ولأن هذا القول يفضي إلى أن يكون قول أبي يوسف : فرأيت أمرا قويا ، فتركت قول أبي حنيفة في الصاع ، وأخذت بقول أهل المدينة . لغوا وعبثا لأنه حينئذ لا ترك قول أبي حنيفة ، ولا أخذ بقول أهل المدينة .

ولأن هذا القول يفضي أيضا إلى أن يكون الأئمة أبو حنيفة ومالك وأبو يوسف وأمثالهم سفهاء إذ لم يقدروا أن يدركوا أنهم كلهم متفقون في قدر الصاع ولا خلاف بينهم فيه ، فأنى يناظرون فيما بينهم ؟ ولم يرد كل واحد منهم قول الآخر في هذا الأمر ؟ وأنت خبير بأنهم لم يكونوا سفهاء عابثين ، ولا أغبياء لاغين ، وإنما كانوا عقلاء كاملين وأذكياء فاهمين ، فتدبر أنت ولا تكن من الغافلين .

الدليل الثاني ما ذكره الزيلعي في نصب الراية ، فقال : واستدل ابن الجوزي في التحقيق للشافعي وأحمد أن الصاع خمسة أرطال وثلث بحديث كعب بن عجرة في الفدية أن النبي ﷺ قال له : صم ثلاثة أيام أو أطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف

صاع. رواه البخاري ومسلم، وفي لفظ لهما: أمره رسول الله ﷺ أن يطعم فرقا بين ستة، أو يهدي شاة، أو يصوم ثلاثة أيام.

قال: فقوله: نصف صاع. حجة لنا، قال ثعلب: والفرق اثنا عشر مدا. قال ابن قتيبة: الفرق ستة عشر رطلا. والصاع ثلث الفرق خمسة أرطال وثلث، والمد رطل وثلث. انتهى (١/ ٤٢٩) ولم يتعقبه الزيلعي بشيء.

الدليل الثالث ما أخرجه البخاري في الغسل باب غسل الرجل مع امرأته من حديث عائشة قالت: كنت أغتسل أنا والنبي ﷺ من إناء واحد من قدح يقال له الفرق.

قال الحافظ في شرح هذا الحديث: ويؤيدكون الفرق ثلاثة آصع ما رواه ابن حبان من طريق عطاء عن عائشة بلفظ: قدر ستة أقساط. والقسط بكسر القاف، وهو باتفاق أهل اللغة نصف صاع، ولا اختلاف بينهم أن الفرق ستة عشر رطلا، فصح أن الصاع خمسة أرطال وثلث. اهـ

(فائدة)

اعلم أن لمعرفة وزن الرطل حسابين:

الأول: حساب الدرهم، وهو أن الرطل البغدادي مائة وثمانية وعشرون درهما، وأربعة أسباع درهم، والدرهم أحد وعشرون جزءا من ثمانين جزءا لتولجة وخمس تولجات جتانك واحد، فالرطل ست جتانكات وثلاثة أرباع جتانك.

والدليل على وزن الدرهم ذلك أن أهل العلم اتفقوا على أن نصاب الفضة في الزكاة اثنتان وخمسون تولجة ونصف تولجة، وفي الحديث مائتا درهم، فإذا قسمت اثنتين وخمسين ونصف تولجة على مائتي درهم خرج لك وزن درهم واحد وهو ما ذكرنا أحد وعشرون من ثمانين جزءا لتولجة واحدة.

والدليل على دراهم الرطل المذكورة ما نقل في الكتب كالفتح وشرح مسلم

للنووي، وغيرهما فارجع إليها.

الثاني: حساب الدينار، وهو أن الرطل البغدادي تسعون دينارا، والدينار مثقال، والمثقال ثلاثة أثمان توجلة، فالرطل على هذا الحساب أيضا ست جتانكات وثلاثة أرباع جتانك.

والدليل على وزن الدينار ذلك أن أهل العلم أجمعوا على أن نصاب الذهب في الزكاة سبع توجلات ونصف توجلة، وفي الحديث عشرون دينارا، فإذا قسمت سبعا ونصفا على عشرين خرج لك وزن دينار واحد. وهو ما ذكرنا ثلاثة أثمان توجلة.

والدليل على دنانير الرطل المذكورة ما حكي في الأسفار، فارجع إليها يابرا من الأبرار.

هذا وأما حساب الأوقية والأستار فيرجع إما إلى حساب الدرهم، أو إلى حساب الدينار وقانا الله تعالى وإياك عذاب القبر وعقاب النار.

الدليل الرابع ما رواه ابن حبان في صحيحه في النوع التاسع والعشرين من القسم الرابع عن ابن خزيمة بسنده عن العلاء عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قيل له: يا رسول الله ﷺ صاعنا أصغر الصيعان، ومدنا أكبر الأمداد. فقال: «اللهم بارك لنا في صاعنا، وبارك لنا في قليلنا وكثيرنا، واجعل لنا مع البركة بركتين». انتهى

قال ابن حبان: وفي ترك المصطفى عليه السلام الإنكار عليهم حيث قالوا: صاعنا أصغر الصيعان. بيان واضح أن صاع المدينة أصغر الصيعان، ولم نجد بين أهل العلم إلى يومنا هذا خلافا في قدر الصاع إلا ما قاله الحجازيون والعراقيون، فزعم الحجازيون أن الصاع خمسة أرطال وثلث، وقال العراقيون: ثمانية أرطال. فصح أن صاع النبي ﷺ كان خمسة أرطال وثلثا إذ هو أصغر الصيعان، وبطل قول

من زعم أن الصاع ثمانية أرطال من غير دليل ثبت على صحته. انتهى. كذا في نصب الراية (٢/ ٤٢٨).

واعترض على هذا بوجوه، ونحن نذكرها مع الجواب عنها، فنقول:

الأول: أن هذا ليس من مواضع كون السكوت حجة لأنه ليس في حكم شرعي حتى يلزم رده إن كان خطأ.

وفيه أنه حكم شرعي لأن الشرع قد كلفنا بإخراج الصاع في صدقة الفطر، وإطعام نصف صاع لكل واحد من ستة مساكين في كفارة المحرم إذا حلق رأسه لأذى أو مرض، ورد صاع من تمر عند رد المصراة، وقال رسول الله ﷺ: «وليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة». أخرجه البخاري ومسلم، ورخص في العرايا إلى خمسة أوسق. والوسق ستون صاعا، ولا ريب أن الصاع الذي كلفنا به في هذه الأمور حكم قدره أيضا شرعي.

وقد كان الصحابة - رضي الله عنهم - على عهد رسول الله ﷺ يكيلون بالصاع الرائج بالمدينة إذ ذاك ليس غير، فقد أخرج الحاكم في المستدرك عن هشام بن عروة عن أمه أسماء بنت أبي بكر أنها حدثته أنهم كانوا يخرجون زكاة الفطر في عهد رسول الله ﷺ بالمد الذي يقتات به أهل المدينة أو الصاع الذي يقتات به يفعل ذلك أهل المدينة كلهم. وقال: حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وهو الحجة لمناظرة مالك وأبي يوسف. انتهى كذا في نصب الراية (٢/ ٤٢٩)

أفيقال: إن وجوب زكاة الفطر، ووجوب الكفارة على المحرم إذا حلق، ووجوب رد المقدار المعلوم من التمر، وغيرها من الأحكام التي ذكرناها قبل ليست أحكاما شرعية؟ كلا ثم كلا، ولا تتأدى هذه الأحكام وأمثالها بدون الصاع، فيكون الصاع ومقداره من الأحكام الشرعية، فيكون سكوته ﷺ هنا أيضا حجة لأنه في حكم شرعي فيلزم رده إن كان خطأ.

ثم تصريح الصحابي بحضرة النبي ﷺ أو بغيبته بذلك حجة مستقلة لكون صاع المدينة إذ ذاك أصغر الصيعان، وجهالة الصحابي لا تضر، ولم يقم دليل على خطأ قوله هذا، بل هو دليل على أن ما خالفه خطأ.

الثاني: أن صاعه كان أصغر الصيعان باعتبار أنهم كانوا يستعملون الهاشمي، وهو اثنان وثلاثون رطلا.

وأنت تعلم أنه لا دليل على هذا التقييد، واللفظ نص صريح في أن صاعهم كان أصغر الصيعان كلها إذ الإضافة هذه تفيد الاستغراق، ولا ريب أن الصاع الذي يسع ثلاثين رطلا أصغر من الهاشمي الذي ذكر، فهل يقال لصاع ثلاثين رطلا: كان أصغر الصيعان باعتبار أنهم كانوا يستعملون الهاشمي الخ؟

فإن قلت: إن صاع ثلاثين لم يكن بالمدينة على عهد رسول الله ﷺ قلت: إن صاع ثمانية أرطال أيضا لم يكن بالمدينة على عهد رسول الله ﷺ كما سترى إن شاء الله تعالى.

الثالث: أن الخلاف في أن الأصغر ما قدره ثابت، فلا يلزم صحة قول من قال تقديره أقل إذ خصمه ينازعه في أن ذلك التقدير هو الذي كان الصاع الأصغر إذ ذاك

ولا ريب أن أهل الحجاز هم أعلم بصاعهم ومدهم اللذين قد توارثوهما عن النبي ﷺ قرنا بعد قرن، وقد قيل في المثل السائر: أهل مكة أدرى بشعابها.

وأهل الحجاز يقولون: إن صاع النبي ﷺ خمسة أرطال وثلث. ولم يذهب أحد فيما أعلم إلى أن صاعه أقل مما ذكر أهل الحجاز، فيكون صاعهم أصغر الصيعان، ولا صاع في نفس الأمر أصغر من خمسة أرطال وثلث، فيلزم صحة قول من قال تقديره أقل أي خمسة أرطال وثلث إذ لم يوجد في نفس الأمر تقدير أقل من هذا التقدير.

وأما منازعة الخصم بادعاء أن تقديره - يعني ثمانية أرطال - هو الذي كان

الصاع الأصغر إذ ذاك فلا مساغ لها لأن بناءها على ذلك الادعاء، وهو ادعاء محض لا يدل عليه دليل ما، وثبوت الخلاف ليس بدليل يثبت واحدا من أقوال الخلاف.

ومما يبطل ادعاء الخصم بأن صاع ثمانية أرطال كان أصغر الصيعان إذ ذاك ما أخرجه البخاري في باب صاع المدينة ومد النبي ﷺ الخ عن مالك عن نافع قال: كان ابن عمر يعطي زكاة رمضان بمد النبي ﷺ المد الأول، وفي كفارة اليمين بمد النبي ﷺ: قال أبو قتيبة: قال لنا مالك: مدنا أعظم من مدكم، ولا نرى الفضل إلا في مد النبي ﷺ. وقال لي مالك: لو جاءكم أمير فضرب مدا أصغر من مد النبي ﷺ بأي شيء كنتم تعطون؟ قلت: كنا نعطي بمد النبي ﷺ. قال: أفلا ترى أن الأمر إنما يعود إلى مد النبي ﷺ. اهـ

ووجه الإبطال أن الأمير في زمن ابن عمر ضرب مدا أكبر من مد النبي ﷺ، وكان ذلك الأمير هشاما، واتفق أهل العلم والتاريخ أن مد هشام رطلان وصاعه ثمانية أرطال، فقد ثبت أن مد النبي ﷺ وصاعه كانا أصغر من مد هشام وصاعه، فيكون البتة مد النبي ﷺ أقل من رطلين، وصاعه ﷺ أقل من ثمانية أرطال، فبطل ادعاء أن صاعه ﷺ كان ثمانية أرطال، وأن صاع ثمانية أرطال أصغر الصيعان إذ ذاك

الدليل الخامس ما أخرجه البخاري في كفارات الأيمان باب صاع المدينة الخ عن السائب بن يزيد - رضي الله عنه - قال: كان الصاع على عهد النبي ﷺ مدا وثلثا بمدكم اليوم، فزيد فيه في زمن عمر بن عبد العزيز. اهـ

ووجه الدلالة أن المد كان على عهد النبي ﷺ أقل من رطلين فجبر الكسر، وأتم رطلين في زمن هشام، ثم زيد فيه في زمن عمر بن عبد العزيز حتى جعل أربعة أرطال، وإذا جمع في الأربعة ثلثها واحد وثلث يحصل خمسة أرطال وثلث مد وثلث بمد عمر بن عبد العزيز، فقد تحقق أن الصاع على عهد رسول الله ﷺ كان

خمسة أرطال وثلثا ليس غير.

ولو كان الصاع على عهد رسول الله ﷺ ثمانية أرطال لكان على السائب بن يزيد - رضي الله عنه - أن يقول: كان الصاع على عهد النبي ﷺ مدين بمدكم اليوم، فزيد فيه في زمن عمر بن عبدالعزيز. ولما لم يقل هذا وقال: كان الصاع على عهد النبي ﷺ مدا وثلثا بمدكم اليوم الخ وضح أن الصاع كان على عهد النبي ﷺ خمسة أرطال وثلثا، ولم يكن على عهده ﷺ ثمانية أرطال، وإلا لزم كذب ما أخبر به السائب بن يزيد - رضي الله عنه - في حديث البخاري المذكور فوق، واللازم كما ترى، فالملزوم مثله.

٩٩٥- **قال**: ولا يمكن لأحد أن ينكر عن صاع العراقيين، فإنه كان مستعملا في زمن النبي ﷺ قطعا لما روي من غير وجه أنه كان يتوضأ بالمد. ثم أخرج أبوداود عن أنس قال: كان النبي ﷺ يتوضأ بإناء يسع رطلين الخ وفيه شريك وأخرج عنه مسلم الخ (١/ ٢٠٠).

أقول: ومثل هذه الروايات لا تسمن ولا تغني من جوع فإن الحزر والتخمين لا يقابل التعيين، ويدل على صحة ما قلنا أن أبا يوسف رجع إلى قول مالك لما جاء المدينة.

يقول أولا: قال أبوداود بعد أن روى حديث شريك هذا: ورواه شعبة قال: حدثني عبد الله بن عبد الله بن جبر قال: سمعت أنسا. إلا أنه قال: يتوضأ بمكوك. ولم يذكر رطلين.

قال أبوداود: ورواه يحيى بن آدم عن شريك قال: عن ابن جبر بن عتيك. قال: ورواه سفيان عن عبد الله بن عيسى قال: حدثني جبر بن عبد الله. قال أبو داود: سمعت أحمد بن حنبل يقول: الصاع خمسة أرطال. قال أبو داود: وهو صاع ابن أبي ذئب وهو صاع النبي ﷺ. اهـ والمراد بحذف الكسر لما تقدم تفصيله.

وقال الترمذي في الزكاة باب ما جاء في صدقة الزرع والثمر والحبوب: وصاع النبي ﷺ خمسة أرطال وثلث، وصاع أهل الكوفة ثمانية أرطال. اهـ

ثم شريك هذا كثير الغلط، ومدلس، وقد تغير حفظه منذ ولي قضاء الكوفة، وهو روى هذا الحديث عن عبد الله بن عيسى بالعنعنة. وأما إخراج مسلم عنه فإنما هو متابعة كما نص عليه الذهبي في الميزان، والحافظ في تهذيب التهذيب، فلا يصلح هذا الحديث للاحتجاج.

ثانيا: قوله: وعند النسائي عن موسى الجهني قال: أتى مجاهد بقدح حزرته ثمانية أرطال، فقال: حدثتني عائشة أن رسول الله ﷺ كان يغتسل بمثل هذا. اهـ

هذه رواية يحيى بن زكريا بن أبي زائدة عن موسى الجهني، وأخرج الطحاوي عن يعلى بن عبيد عن موسى الجهني عن مجاهد قال: دخلنا على عائشة فاستسقى بعضنا فأتى بعس قالت عائشة: كان النبي ﷺ يغتسل بمثل هذا. قال مجاهد: فحزرته فيما أحزر ثمانية أرطال تسعة أرطال عشرة أرطال. اهـ

ففي الرواية الأولى أن الذي حزر ذلك القدح موسى الجهني، وفي الرواية الثانية أن الذي حزر ذلك العس مجاهد، وههنا فرق ثالث هو أن في الرواية الأولى: قال: يعني موسى الجهني: أتى مجاهد الخ، وفي الرواية الثانية: عن موسى الجهني عن مجاهد. قال: دخلنا على عائشة الخ.

وليس في الحديث أن ذلك القدح أو العس كان هو الصاع، والظاهر أنه كان غيره كما يدل عليه لفظ القدح، ولفظ العس فإن هذين اللفظين لم يوضعا للصاع، فما لم يثبتوا أن ذلك القدح أو العس كان هو الصاع لم يسعهم الاستدلال بهذا الحديث على مدعاهم، وحديث غسل النبي ﷺ بالصاع لا يستدعي أن يكون ذلك القدح أو العس هو الصاع لأن النبي ﷺ كان قد يغتسل بالصاع، وقد يغتسل بأكثر من الصاع، وقد يغتسل بأقل من الصاع كما سترى إن شاء الله تعالى.

وقد صرحت عائشة نفسها بأن ذلك القدح قد يكون هو الفرق، فقد أخرج النسائي بعد حديث مجاهد في باب ذكر القدر الذي يكتفي به الرجل من الماء للغسل عن عائشة أنها قالت: كان رسول الله ﷺ يغتسل في القدح وهو الفرق. الحديث

وقد يكون إناء يسع ثلاثة أمداد قال الحافظ في الباب: وروى مسلم أيضا من حديثها أنه ﷺ كان يغتسل من إناء يسع ثلاثة أمداد. فهذا يدل على اختلاف الحال في ذلك بقدر الحاجة. اهـ

فالقدح أو العس الذي حزر في حديث موسى الجهني كان نحو الفرق، وقريبا منه أو أكبر ولم يكن صاعا ولا أصغر منه كما يظهر من جمع أحاديث عائشة، والنظر إلى ذلك الحزر وإلى الأدلة التي تدل على أن الصاع النبوي كان خمسة أرطال وثلثا، فالاستدلال بحديث موسى الجهني على أن صاع رسول الله ﷺ كان ثمانية أرطال خطأ واضح.

ومن هنا بدا اختلال ما حكاه الطحاوي في قوله: فذهب ذاهبون إلى أن وزن الصاع ثمانية أرطال، واحتجوا في ذلك بهذا الحديث، وقالوا: لم يشك مجاهد في الثمانية وإنما شك فيما فوقها، فثبتت الثمانية بهذا الحديث، وانتفى ما فوقها. اهـ

وذلك لأن الذي حزره مجاهد ثمانية أرطال تسعة أرطال عشرة أرطال كان عسا ولم يكن صاعا لما ذكرنا، ولأنه لو كان صاعا لم يشك مجاهد قط وعين أرطاله من دون شك، ولم يقل: فحزرته فيما أحزر الخ

والحاصل أنه قد ثبت أن رسول الله ﷺ كان قد يغتسل بإناء يسع ثلاثة أمداد، وقد يغتسل بإناء يسع صاعا أربعة أمداد، وقد يغتسل بإناء يسع خمسة أمداد فصاعدا، فقصر القدح أو العس الوارد في حديث موسى الجهني على الصاع يحتاج إلى دليل، فما لم يثبت ذلك القصر لا يستقيم احتجاج الحنفية بهذا الحديث لما ذهبوا

إليه في قدر الصاع .

فالغرض أنه قد حزر في حديث موسى الجهني القدح أو العس لا الصاع لأن الصاع ليس مما يحزر لأن وزنه كان معلوما معينا، لا محزورا مخمنا .

ثالثا : قوله : وعند الطحاوي صـ ٣٢٤ عن إبراهيم قال : قدرنا صاع عمر فوجدناه حجاجيا . والحجاجي عندهم ثمانية أرطال . اهـ

وفي إسناده الجراح أبو وكيع ولا يحتج بروايته، ومغيرة وكان يدلس ولا سيما عن إبراهيم، وقد رواه عن إبراهيم بالعنعنة . وقول أبي داود : لا يدلس . يعني به عن غير إبراهيم، وإلا فلا يقاوم قول أحمد وغيره .

ثم في نسخة الطحاوي التي بيدي : عيرنا صاع عمر الخ، وقد نقل هذا الأثر بحوالة الطحاوي الزيلعي في نصب الراية بلفظ : عيرنا الصاع الخ، وابن الهمام في فتح القدير بلفظ : عيرنا صاعا الخ ولم يذكرا فيه عمر، وقد كتب في هامش نسختي : (ن) الصاع . والمراد به أن في بعض النسخ لفظ : الصاع . مكان : صاع عمر . وهذا كله يوقع الناظر في شك من أن يكون لفظ عمر في هذا الأثر من أصل نسخة الطحاوي التي كتبها الطحاوي بيده أو أملاها، ولا سيما نقل الزيلعي وابن الهمام إياه عن كتاب الطحاوي بدون ذكر عمر وهما من متصلبي الحنفية يدلنا على أن لفظ عمر دخيل، فعليلك بالتدبر أيها النبيل .

ثم إن إبراهيم لم يدرك زمن عمر، ولم يبين من أخرج له صاع عمر، والعجب من الذين يردون قصة أبي يوسف المشهورة بعلة جهالة الذين أخرجوا له الصيعان وجاءوا بها إليه، ويقبلون أثر إبراهيم هذا مع أن تلك العلة توجد فيه أيضا .

وأخرج الطحاوي عن موسى بن طلحة قال : الحجاجي صاع عمر بن الخطاب . وفي إسناده أبو إسحاق السبيعي، وهو مدلس تغير بأخرة، وروى هذا الأثر بالعنعنة، ويعارض هذا ما أخرجه الطحاوي نفسه بعد بيان قصة أبي يوسف

المشهورة من أنه قال: وسمعت ابن أبي عمران يقول: يقال: إن الذي أخرج هذا لأبي يوسف هو مالك بن أنس. وسمعت أبا حازم يذكر أن مالكا سئل عن ذلك، فقال: هو تحري عبد الملك لصاع عمر بن الخطاب. فكان مالكا لما ثبت عنده أن عبد الملك تحرى ذلك من صاع عمر، وصاع عمر صاع النبي ﷺ، وقد قدر صاع عمر على خلاف ذلك. فذكر أثر موسى بن طلحة هذا وقد رأيت ما فيه.

وقد علمت أن وزن الصاع الذي بين في قصة أبي يوسف عيار معه حقيقة ليس من التحري الذي لا يكون معه حقيقة، فتحري عبد الملك الذي ذكره مالك من التحري الذي يصيب الحقيقة، فقول الطحاوي: فهذا أولى مما ذكر مالك من تحري عبد الملك لأن التحري ليس معه حقيقة، وما ذكره إبراهيم وموسى بن طلحة عيار معه حقيقة. لا يجدي لأن الذي قاله الطحاوي إنما يجري في التحري الخاطئ الذي لا يصيب الحقيقة، وتحري عبد الملك هذا الذي ذكره مالك ليس منه في شيء لما قد عرفت.

ثم إن الأدلة التي ذكرناها قبل ترشدنا إلى أن الذي سماه مالك تحري عبد الملك هو في نفس الأمر عيار معه حقيقة لأن تلك الأدلة تثبت أن صاع النبي ﷺ كان خمسة أرطال وثلثا، ولم يزد في وزن الصاع شيء إلى زمن هشام، فيكون صاع عمر أيضا صاع النبي ﷺ، وصاع النبي ﷺ أيضا صاع عمر بن الخطاب - رضي عنه الله الوهاب-

وأخرج الطحاوي عن إبراهيم قال: وضع الحجاج قفيزه على صاع عمر. وفي إسناده شريك، والكلام فيه قد تقدم، وأخرج ابن أبي شيبة عن حسن بن صالح يقول: صاع عمر ثمانية أرطال. وهو معضل قاله الحافظ في الدراية.

قدرنا للحظات أن صاع عمر كان ثمانية أرطال لكن نقول: إن كلامنا ههنا في صاع النبي ﷺ، لا في صاع عمر، ولا في صاع هشام، ولا في صاع حجاج، ولا

في صاع فلان وفلان وفلان لأن الحجة ليست إلا في صاع النبي ﷺ، وقد قال مالك الإمام: أفلا ترى أن الأمر إنما يعود إلى مد النبي ﷺ.

ولم يقل موسى بن طلحة: الحجاجي صاع النبي ﷺ، ولا قال إبراهيم: عيرنا صاع النبي ﷺ، فوجدناه حجاجيا. ولا قال: وضع الحجاج قفيزه على صاع النبي ﷺ.

مع أنهما لو قالا ذلك لم يكن حجة للإرسال والانقطاع قال الحافظ في الدراية: وأخرج أبو عبيد عن إبراهيم النخعي قال: كان صاع النبي ﷺ. فذكر مثله وهذا مرسل، وفيه الحجاج بن أرطاة. وأصح من ذلك ما أخرجه البخاري عن السائب بن يزيد قال: كان الصاع على عهد رسول الله ﷺ مدا وثلثا بمدكم اليوم فزيد فيه في زمن عمر بن عبدالعزيز. اهـ وقد تقدم غير مرة أن من قال بحجية المرسل لم يقل بحجيته مطلقا، بل اشترط لها شرطا، وذلك الشرط لا يوجد ههنا.

وأما قول ابن الهمام في فتح القدير: وحينئذ فالأصل كون الصاع الذي كان في زمن عمر هو الذي كان في زمن النبي ﷺ قولا بالاستصحاب إلى أن يثبت خلافه ولم يثبت. ففيه أن خلافه قد ثبت لما تقدم من الأدلة على أن صاع النبي ﷺ كان خمسة أرطال وثلثا.

فالاستصحاب الواقعي الحقيقي أن يكون الصاع على ما كان عليه في عهد النبي ﷺ إلى أن زاد فيه هشام، فمقتضى الاستصحاب الأصلي الحقيقي الواقعي أن صاع عمر هو صاع النبي ﷺ خمسة أرطال وثلث إلا أن يثبت خلافه ولم يثبت كما عرفت.

ثم نسبة ذلك الصاع إلى عمر تقطع الاستصحاب الذي زعموه، وتقلعه من أصله، وكذا عدم إضافتهم ذلك الصاع إلى أبي بكر يقضي على الاستصحاب الذي توهموه بالموت والفناء، فالاجتهاد الذي بناه ابن الهمام على ذلك الاستصحاب

خطأ بلا ريب ولا امتراء، فارجع إلى شرحه للهداية إن كنت تريد في معرفة ذلك الاجتهاد الاستقصاء.

٩٩٦- **قال**: والحافظ لما مر على صاعنا سماه حجاجيا، ولم يسمه فاروقيا مع أن الحجاج إنما صنع صاعه على صاع عمر، وكان يفتخر عليهم بذلك، وهو صاع عمر بن عبد العزيز أيضا، فأصله عن عمر -رضي الله عنه-، والحجاج شهره لا أنه صنعه هو الخ (١/ ٣٠٠).

يقول أولا: قال الحافظ في الاعتصام باب ما ذكر النبي ﷺ وحض على اتفاق أهل العلم الخ شرح الحديث التاسع منه: ومناسبة هذا الحديث للترجمة أن قدر الصاع مما اجتمع عليه أهل الحرمين بعد العهد النبوي واستمر، فلما زاد بنو أمية في الصاع لم يتركوا اعتبار النبوي فيما ورد فيه التقدير بالصاع من زكاة الفطر وغيرها، بل استمروا على اعتباره في ذلك وإن استعملوا الصاع الزائد في شيء غير ما وقع فيه التقدير بالصاع كما نبه عليه مالك، ورجع إليه أبو يوسف في القصة المشهورة. اهـ وقال في كفارات الأيمان باب صاع المدينة ومد النبي ﷺ وما توارث أهل المدينة من ذلك قرنا بعد قرن. في شرح الحديث الثاني منه: قوله: المد الأول. هو نعت مد النبي ﷺ، وهي صفة لازمة له، وأراد نافع بذلك أنه كان لا يعطي بالمد الذي أحدثه هشام.

قال ابن بطال: وهو أكبر من مد النبي ﷺ بثلثي رطل. وهو كما قال فإن المد الهشامي رطلان، والصاع منه ثمانية أرطال.

قوله: قال لنا مالك. هو مقول أبي قتيبة، وهو موصول. قوله: مدنا أعظم من مدكم. يعني في البركة أي مد المدينة وإن كان دون مد هشام في المقدار لكن مد المدينة مخصوص بالبركة الحاصلة بدعاء النبي ﷺ له، فهو أعظم من مد هشام ثم فسر مالك مراده بقوله: ولا نرى الفضل إلا في مد النبي ﷺ. اهـ

فالحافظ قد صرح في قوله الأول أن بني أمية زادوا في الصاع، وفي قوله الثاني أن الذي أحدث المد الزائد هو هشام، وسمى الحافظ ذلك المد الزائد هشاميا، ونص على أن المد الهشامي رطلان والصاع منه ثمانية أرطال، وأيد ابن بطال في قوله: وهو - يعني المد الهشامي - أكبر من مد النبي ﷺ بثلثي رطل.

ومفهوم كلامه في الموضعين أن الصاع قد استمر خمسة أرطال وثلثا من لدن عهد النبي ﷺ إلى عهد هشام، فالصاع العمري الفاروقي عند الحافظ كما في الواقع خمسة أرطال وثلث، وكذا الصاع الصديقي، والصاع العثماني، والصاع العلوي وهذا هو الصواب والواقع، فكيف يسمي الحافظ الصاع الهشامي صاعا نبويا أو صاعا صديقيا، أو صاعا فاروقيا، أو صاعا علويا مع هذا البعد والتفاوت بينهما ؟

ومما ذكرنا ظهر أن واحدا من الخلفاء الراشدين الأربعة أبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب - رضي الله عنهم - لم يزد في المد ولا في الصاع شيئا، فصاعهم كان هو الصاع النبوي، ومدهم كان هو المد النبوي.

ثم اسم الحجاجي لم يخترعه الحافظ من عند نفسه، وإنما أثره عن إبراهيم وغيره، فقول صاحب الفيض: والحافظ لما مر الخ ليس بذاك لأن الصاع الهشامي، أو الحجاجي ليس بصاع نبوي، ولا بصاع صديقي، ولا بصاع فاروقي، ولا بصاع عثماني ولا بصاع علوي، فكيف يسميه الحافظ أو غيره صاعا فاروقيا ؟ إلا أن يسفك دم الصواب والواقع، وما كان ليفعل ذلك عمدا، وقد بينا قبل ضعف الآثار التي تدل على أن الحجاجي صاع عمر بن الخطاب - رضي عنه وأرضاه الله الوهاب- وغفرلنا الله تعالى وللمؤمنين يوم يقوم الحساب.

ثانيا: إنك قد عرفت أن الصاع الحجاجي ثمانية أرطال، وأن صاع عمر هو صاع النبي ﷺ خمسة أرطال وثلث، فقوله: إن الحجاج إنما صنع صاعه على صاع

عمر. خطأ بين.

مع أن قوله هذا يدل أن الصاع الذي جعله صاع عمر لم يكن هو صاع النبي ﷺ، وكذا قوله قبل: ولم يسمه فاروقيا. يدل عليه، وإلا كان له أن يقول: إن الحجاج إنما صنع صاعه على صاع رسول الله ﷺ. وأن يقول: ولم يسمه نبويا.

وأصرح منهما قوله بعد في الصفحة نفسها: وحملته على البركة الحسية أيضا حيث صار ثمانية أرطال في زمن عمر - رضي الله عنه - مع بقاء اسمه، ولعله زاد ثمنه، فبقاء الاسم والثمن مع زيادة الوزن هو ثمرة دعاء النبي ﷺ، فصاعنا من ثمرات دعاءه ﷺ. اهـ

وهو نص صريح في أن الصاع لم يكن ثمانية أرطال على عهد النبي ﷺ ولا على عهد أبي بكر - رضي الله عنه - وكان في عهدهما أقل وأصغر من ثمانية أرطال، وإنما زاد وزنه وصار ثمانية أرطال في زمن عمر - رضي الله عنه - مع أن القول بزيادة الوزن في زمن عمر أيضا خطأ لما تقدم، فكلام صاحب الفيض هنا أيضا مضطرب لأن بعض أقواله هنا يدل صريحا أن صاع العراقيين كان مستعملا في زمن النبي ﷺ، وبعضها مثل قوله هذا ينفي أو ينافي ذلك.

ثالثا: قوله: وكان يفتخر عليهم بذلك. فيه أنه لم يذكر الإسناد إلى الحجاج، ولا اسم الكتاب الذي ذكر فيه الإسناد إليه. مع أن إسناد هذا القول أو الفعل لو صح لما كان حجة لعدم الرفع ولحال الحجاج نفسه قال الحافظ في التقريب: الثقفي الأمير المشهور الظالم المبير وقع ذكره وكلامه في الصحيحين وغيرهما وليس بأهل أن يروى عنه ولي إمرة العراق عشرين سنة، ومات سنة خمس وتسعين. اهـ

ثم إن هذا أيضا يدل أن الصاع الحجاجي، أو الفاروقي بزعمه ليس بصاع رسول الله ﷺ، وإلا افتخر الحجاج عليهم بهذا، لا بذلك.

رابعا: قوله: وهو صاع عمر بن عبدالعزيز أيضا. فيه أن السائب بن يزيد -

رضي عنه الله الحميد المجيد - قال: كان الصاع على عهد رسول الله ﷺ مدا وثلثا بمدكم اليوم، فزيد فيه في زمن عمر بن عبد العزيز. اهـ

فعلى هذا يكون الصاع على عهد رسول الله ﷺ رطلين وثلثي رطل لأن المراد بمدكم اليوم على هذا التقدير رطلان، والأمران باطلان لأن الصاع على عهد رسول الله ﷺ كان خمسة أرطال وثلثا، والمد في زمن عمر بن عبد العزيز كان أربعة أرطال كما تقدم تحقيق ذلك وتفصيله، فصاع عمر بن عبد العزيز كان ستة عشر رطلا ضعف الصاع الهشامي والحجاجي، فقد ثبت أن صاع عمر بن عبد العزيز لم يكن هشاميا ولا حجاجيا ثمانية أرطال.

وقول السائب بن يزيد - رضي الله عنه - هذا المخرج في صحيح البخاري يبطل قول صاحب الفيض بعيد: فأصله عن عمر رضي الله عنه والحجاج شهره الخ لأنه يستدعي أن يكون الصاع النبوي عند صاحب الفيض رطلين وثلثي رطل، ومنه يحصحص خطأ القول بأن صاع عمر بن الخطاب أو عمر بن عبد العزيز ثمانية أرطال بزعمه كان هو صاع النبي ﷺ.

خامسا: قدرنا لثواني أن صاع رسول الله ﷺ كان ثمانية أرطال كما يقول صاحب الفيض وحزبه لكن نقول: يلزم حينئذ أن يكون المد في زمن عمر بن عبدالعزيز ستة أرطال، والصاع في زمنه أربعة وعشرين رطلا ليحصل من مد ذلك الزمن وثلثه ثمانية أرطال لأن السائب - رضي الله عنه - قال: كان الصاع على عهد رسول الله ﷺ مدا وثلثا بمدكم اليوم الخ ولا يقول به صاحب الفيض ولا من وافقه.

سادسا: قوله: ومنهم من أراد من كونه عمريا عمر بن عبد العزيز، وهو أيضا عدول عن الصواب الخ فيه أن هذا ليس عدولا عن الصواب ولو سلم أن صاع ابن عبدالعزيز ثمانية أرطال كما زعم لأن لقائل أن يقول: إن عمر بن عبد العزيز شهره، لا أنه صنعه هو كما قال صاحب الفيض في الحجاجي، ولم يكن قوله فيه ولا

تسميته حجاجيا عنده عدولا عن الصواب. وإنما قلنا هذا مشيا على طريقه، وإلا فقد علمت أن صاع عمر بن عبدالعزيز كان ستة عشر رطلا ضعف الصاع الهشامي والحجاجي، وثلاثة آصع بصاع النبي ﷺ، والخلفاء الراشدين الأربعة - رضي الله عنهم - ضعفي صاعهم مساويا لفرقهم.

سابعا: ثم سياق قوله هذا وسباقه يدلان أن المراد بالعمري عنده صاع عمر بن الخطاب والنسبة فيه عنده إليه، لا إلى عمر بن عبد العزيز لكن الدليل الذي ذكره بقوله: فإن صاعنا ثبت في عهده ﷺ الخ ينفي أو ينافي نسبته إلى عمر بن الخطاب أيضا وإلا لم يكن إرادة عمر بن عبد العزيز في الصاع العمري عدولا عن الصواب.

وقد عرفت أن الصواب أن صاع عمر بن الخطاب وسائر الخلفاء الراشدين الأربعة - رضي الله عنهم - هو صاع النبي ﷺ خمسة أرطال وثلث، وأن الصاع الهشامي والحجاجي ثمانية أرطال، وأن صاع عمر بن عبد العزيز ستة عشر رطلا ضعف الهشامي والحجاجي.

ثامنا: إذا أتقنت ما ألقينا عليك قبل علمت أن قوله: فإن صاعنا ثبت في عهده ﷺ الخ خطأ، وكذا قوله: ولا يمكن لأحد أن ينكر عن صاع العراقيين فإنه كان الخ وكذا قوله: إن صاع العراقيين والحجازيين كلاهما كانا في زمنه ﷺ الخ.

ويكفي لرد هذه الأقوال وأمثالها حديث السائب - رضي الله عنه - كان الصاع على عهد رسول الله ﷺ مدا وثلثا بمدكم اليوم الخ وغيره من الأدلة التي ذكرناها من قبل.

وكيف لا تكون هذه الأقوال وأمثالها مردودة والحال أن صاحب الفيض نفسه قال: وحملته على البركة الحسية أيضا حيث صار ثمانية أرطال في زمن عمر الخ فإنه لا تتصور زيادة الوزن في الصاع في زمن عمر التي زعمها صاحب الفيض إلا أن يكون وزن الصاع قبل زمن عمر في عهد النبي ﷺ، وأبي بكر الصديق أقل

وأنقص من ثمانية أرطال فإن القول بأن صاع النبي ﷺ كان ثمانية أرطال، وصاع عمر أيضا كان ثمانية أرطال، ومع ذلك زاد وزن الصاع في زمن عمر على وزنه في زمن رسول الله ﷺ عمه وسفه إلا أن يقال بزيادة وزن الرطل في زمن عمر على وزنه في زمن رسول الله ﷺ، ولم يقل به أحد فيما أعلم، والله أعلم.

٩٩٧- قال: وفي الباب روايات أخرى تدل على مذهبنا إلا أنا لم نرد استيعابها لأنه لا يسع لأحد أن ينكر عن صاع الحنفية. اهـ (١/ ٣٠٠).

يقول أولا: من تلك الروايات رواية عائشة أخرجها الدارقطني في صدقة الفطر عن صالح بن موسى الطلحي ثنا منصور عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة قالت: جرت السنة من رسول الله ﷺ في الغسل من الجنابة صاع، والوضوء رطلان والصاع ثمانية أرطال. وقال: لم يروه عن منصور غير صالح، وهو ضعيف الحديث.

وقال الذهبي في الميزان: الطلحي كوفي ضعيف. قال يحيى: ليس بشيء ولا يكتب حديثه. وقال البخاري: منكر الحديث. وقال النسائي: متروك. وقال أبو حاتم: منكر الحديث جدا عن الثقات. وقال ابن عدي: هو عندي ممن لا يتعمد الكذب، وعامة ما يرويه لا يتابعه عليه أحد. انتهى ملتقطا.

ومنها رواية أنس أخرجها الدارقطني من طريقين:

الأولى: في الطهارة باب ما يستحب للمتوضئ والمغتسل أن يستعمله من الماء، وفي صدقة الفطر عن أبي عاصم موسى بن نصر الحنفي نا عبدة بن سليمان عن إسماعيل بن أبي خالد عن جرير بن يزيد عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ كان يتوضأ برطلين، ويغتسل بالصاع ثمانية أرطال. وقال في الطهارة: تفرد به موسى بن نصر وهو ضعيف الحديث.

الثانية: في صدقة الفطر عن جعفر بن عون ثنا ابن أبي ليلى ذكره عن عبد

الكريم عن أنس قال: كان رسول الله ﷺ يتوضأ بمد رطلين، ويغتسل بصاع ثمانية أرطال.

ونقل صاحب التعليق المغني تضعيف الطريق الأولى عن البيهقي، ثم قال: قوله: جعفر بن عون ثنا ابن أبي ليلى. هذا الإسناد أيضا ضعفه البيهقي، وقال: الصحيح عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ كان يتوضأ بالمد ويغتسل بالصاع إلى خمسة أمداد. اهـ

ومنها رواية جابر قال الزيلعي في نصب الراية: وأما حديث جابر فأخرجه ابن عدي في الكامل عن عمر بن موسى بن وجيه الوجيهي عن عمرو بن دينار عن جابر قال: كان النبي ﷺ يتوضأ بالمد رطلين، ويغتسل بالصاع ثمانية أرطال. انتهى.

وضعف عمر بن موسى هذا عن البخاري والنسائي وابن معين ووافقهم، وقال: إنه في عداد من يضع الحديث. انتهى (٢/ ٤٣١).

وقال الذهبي في الميزان: عمر بن موسى بن وجيه الميتمي الوجيهي قال البخاري: منكر الحديث. وقال ابن معين: ليس بثقة. وقال ابن عدي: هو ممن يضع الحديث متنا وإسنادا. وقال النسائي: متروك الحديث. وقال أبو حاتم: ذاهب الحديث كان يضع الحديث وقال الدارقطني: متروك الحديث. اهـ

هذا وقد ضعف هذه الروايات الثلاث الحافظ في الدراية.

ثانيا: قوله: لا يسع لأحد أن ينكر الخ، وقوله قبل: ولا يمكن لأحد أن ينكر الخ لا يسع لأحد ولا يمكن له أن ينكر أن صاع الحنفية هو الصاع الهشامي والحجاجي، وقد أحدثه هشام، وليس بصاع نبوي ولا صديقي، ولا فاروقي، ولا عثماني، ولا علوي.

وأما إنكار أن يكون صاع الحنفية، والصاع الهشامي والحجاجي صاعا نبويا فقد صدر عن الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد، وأبي يوسف - رحمهم الله

تعالى - وغيرهم من أهل العلم، وكثير ما هم فضلا أن يسع لأحد ويمكن له، وأرى أن صاحب الفيض يعلم إنكار هؤلاء الأئمة وغيرهم وقد قال قبل: وخمسة أرطال وثلث عند الحجازيين. فليس قولاه هذان: لا يسع لأحد أن ينكر الخ و: ولا يمكن لأحد أن ينكر الخ إلا من التحكم والجرأة.

ومن العجب العجيب أن صاحب الفيض نفسه قد أنكر أن يكون صاع أهل الكوفة صاع رسول الله ﷺ حيث قال: وحملته على البركة الحسية أيضا حيث صار ثمانية أرطال في زمن عمر رضي الله عنه الخ، ومع ذلك يقول: لا يسع لأحد أن ينكر الخ، و: ولا يمكن لأحد أن ينكر الخ

وقد تبين مما ذكرنا أن في كلامه في مسألة قدر الصاع اضطرابا فإن بعضه يدل على أن صاع رسول الله ﷺ ثمانية أرطال، وبعضه ينفي أو ينافي ذلك.

٩٩٨- **قال**: وأقر به ابن تيمية - رحمه الله تعالى - إلا أنه قال: إن الصاع في الوضوء والغسل ثمانية أرطال، وفي صدقة الفطر خمسة أرطال وثلث. ونحن نقول: إن الاحتياط أن يؤخذ في جميع المواضع بثمانية أرطال. اهـ (١/ ٣٠٠).

يقول أولا: قال الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - في المجلد الخامس والعشرين من فتاواه: وأما مقدار الصاع والمد ففيه ثلاثة أقوال:

أحدها: أن الصاع خمسة أرطال وثلث، والمد ربعه. وهذا قول أهل الحجاز في الأطعمة والمياه. وقصة مالك مع أبي يوسف فيه مشهورة، وهو قول الشافعي وكثير من أصحاب أحمد أو أكثرهم.

والثاني: أنه ثمانية أرطال، والمد ربعه. وهو قول أهل العراق في الجميع.

والقول الثالث: أن صاع الطعام خمسة أرطال وثلث، وصاع الطهارة ثمانية أرطال كما جاء بكل واحد منهما الأثر. فصاع الزكوات والكفارات وصدقة الفطر هو ثلثا صاع الغسل والوضوء. وهذا قول طائفة من أصحاب أحمد وغيرهم ممن

جمع بين الأخبار المأثورة في هذا الباب لمن تأمل الأخبار الواردة في ذلك . اهـ (٢٥/ ٤٣) .

وليس فيه أن ابن تيمية قال بما عزاه إليه صاحب الفيض ، وإنما حكاه قولا لطائفة من أهل العلم ، ولم يختره هو نفسه فإنه قد قال في المجلد الحادي والعشرين من فتاواه : قد ثبت عن النبي ﷺ أنه كان يتوضأ ويغتسل بالصاع . والصاع أكثر ما قيل فيه أنه ثمانية أرطال بالعراقي كما قال أبو حنيفة .

وأما أهل الحجاز وفقهاء الحديث كمالك والشافعي وأحمد وغيرهم فعندهم أنه خمسة أرطال وثلث بالعراقي ، وحكاية أبي يوسف مع مالك في ذلك مشهورة لما سأله عن مقدار الصاع والمد ، فأمر أهل المدينة أن يأتوه بصيعانهم حتى اجتمع عنده منها شيء كثير ، فلما حضر أبو يوسف قال مالك لواحد منهم : من أين لك هذا الصاع ؟ قال : حدثني أبي عن أبيه أنه كان يؤدي به صدقة الفطر إلى رسول الله ﷺ . وقال الآخر : حدثتني أمي عن أمها أنها كانت تؤدي به يعني صدقة حديقتها إلى رسول الله ﷺ . وقال الآخر نحو ذلك ، وقال الآخر نحو ذلك . فقال مالك لأبي يوسف : أترى هؤلاء يكذبون ؟ قال : لا . والله ما يكذب هؤلاء . قال مالك : فأنا حزرت برطلكم يا أهل العراق فوجدته خمسة أرطال وثلثا . فقال أبو يوسف لمالك : قد رجعت إلى قولك يا أبا عبد الله ولو رأى صاحبي ما رأيت لرجع كما رجعت ، فهذا النقل المتواتر عن أهل المدينة بمقدار الصاع والمد .

وقد ذهب طائفة من العلماء كابن قتيبة والقاضي أبي يعلى في تعليقه ، وجدي أبي البركات إلى أن صاع الطعام خمسة أرطال وثلث ، وصاع الماء ثمانية . واحتجوا بحجج منها خبر عائشة أنها كانت تغتسل هي ورسول الله ﷺ بالفرق ، والفرق ستة عشر رطلا بالعراقي . والجمهور على أن الصاع والمد في الطعام والماء واحد ، وهو أظهر ، وهذا مبسوط في موضعه . اهـ (٢١ / ٥٣- ٥٥) .

فكلامه هذا يدلنا إلى أن الصاع عنده صاع أهل الحجاز خمسة أرطال وثلث في الطعام والماء والوضوء والغسل، وصدقة الفطر والزكاة والكفارة وغيرها، فقول صاحب الفيض: وأقر به ابن تيمية الخ خطأ إلا أن يقال: إنه قد أراد به ابن تيمية الجد، لا ابن تيمية الحفيد - رحمهم الله الحميد المجيد - غاية ما في الباب أن إبهامه لابن تيمية ليس بسديد.

ثانيا: إن الاحتياط هو العمل بما ثبت، وقد علمت أن ابن تيمية جعل مقدار الصاع خمسة أرطال وثلثا منقولا بالتواتر عن أهل المدينة، وهذا هو مقدار صاع النبي ﷺ، وقد عرفت أدلته فيما تقدم، ورأيت أن مقدار الصاع ثمانية أرطال أحدثه هشام، فلا احتياط في أن يؤخذ بثمانية أرطال في موضع واحد فضلا أن يكون الاحتياط في أن يؤخذ بها في جميع المواضع؟

ثالثا: لا ريب أن احتياط صاحب الفيض هذا مبني على أن صاع ثمانية أرطال أكبر من صاع خمسة أرطال وثلث، وأن ثمانية أرطال أكثر من خمسة أرطال وثلث، ولا مرية أن هذا المبنى يقتضي أن يكون الاحتياط في أن يؤخذ في جميع المواضع بصاع ستة عشر رطلا وهو صاع عمر بن عبد العزيز كما تقدم لأنه أكبر من صاع ثمانية أرطال أيضا، ولأن ستة عشر رطلا أكثر من ثمانية أرطال أيضا، وكون صاع عمر بن عبد العزيز ثمانية أرطال خطأ بين كما سبق.

فإن قلت: إن صاع ثمانية أرطال قد عزي إلى النبي ﷺ، وقد ورد في بعض الروايات بخلاف صاع ستة عشر رطلا فإنه لم يعز إلى النبي ﷺ، ولم يرد في رواية ما، فالفرق بين الصاعين واضح.

قلت: لا معتبر بالعزو والورود المذكورين ما لم يثبتا بسند صحيح أو حسن إلى النبي ﷺ، ولم يثبتا بسند صحيح ولا حسن إليه ﷺ حتى اضطر صاحب الفيض نفسه إلى أن يقول: وحملته على البركة الحسية أيضا حيث صار ثمانية أرطال في

زمن عمر رضي الله عنه الخ فلم يكن الصاع عنده على قوله هذا قبل ثمانية أرطال فقد تبين أنه لا فرق في نفس الأمر والواقع بين الصاعين صاع ثمانية أرطال، وصاع ستة عشر رطلا في أنهما ليسا بصاع النبي ﷺ، ولم يثبتا عنه ﷺ، فكيف يكون الاحتياط فيما أحدثه هشام، ولا يكون الاحتياط فيما أحدثه عمر بن عبد العزيز ؟ رحمه الله القوي العزيز.

٩٩٩- قال: ولا يبدو في بادي النظر محط سؤالهم فإن كون الصاع صغيرا والمد كبيرا لا يظهر فيه معنى الشكاية، وكنت مترددا في مراده حتى رأيت عبارة في مؤطا مالك - رحمه الله تعالى - في الظهار انكشف بها المراد، وأخذت منه أن المد عندهم الخ (١/ ٣٠٠).

يقول أولا: إني لم أجد تلك العبارة في الظهار من موطا مالك - رحمه الله الملك المالك .

ثانيا: إن من البديهي الذي لا يخفى على أحد من أهل العلم وغيرهم أن القليل من الطعام والشراب يكال بالمد، والكثير بالصاع، والأكثر بالفرق أو بالوسق سواء أكان في البيوت أم في التجارات، وقد كان الكيل بهذه الكيفية رائجا بالمدينة في عهد النبي ﷺ أيضا كما يظهر ذلك بالرجوع إلى أحاديث الوضوء والغسل وصدقة الفطر، والكفارات، ونصاب زكاة التمر والحبوب، وأحاديث البيوع والإجارات.

فالذي يشعر به كلام صاحب الفيض من أن المد كان مستعملا عندهم في البيوت دون التجارات، وأن الصاع كان مستعملا فيما بينهم في التجارات دون البيوت خطأ محض.

ثالثا: إن قوله: وحينئذ حاصل سؤالهم أن المد الذي نستعمله - إلى قوله: وقلة المال. من باب بناء فاسد على فاسد أخر، وقد قال هو نفسه قبل: اتفقوا على

أن الصاع أربعة أمداد. اهـ فالمد ربع الصاع، فلا يلزم كثرة المصارف وقلة المال على تقدير استعمال الصاع في التجارات والمد في البيوت أيضا إلا أن يقال: إن مد أهل المدينة إذ ذاك كان أكبر من صاعهم. وهو كما ترى.

١٠٠٠- **قال**: فدعا لهم «اللهم بارك لنا» الخ وحملوه على البركة المعنوية، وحملته على البركة الحسية أيضا حيث صار ثمانية أرطال في زمن عمر - رضي الله عنه - مع بقاء اسمه، ولعله زاد ثمنه، فبقاء الاسم والثمن مع زيادة الوزن الخ (١/ ٣٠٠).

أقول: وهل هذا وأمثاله إلا أضحوكة للصبيان.

يقول أولا: إنك قد علمت أن الصاع صار ثمانية أرطال في زمن إمرة هشام بن إسماعيل المخزومي على المدينة، لا في زمن عمر بن الخطاب - رضي عنه الله الوهاب - فإن الصاع على عهده كان على ما كان عليه الصاع النبوي، ولم يزد فيه شيء حتى زمن إمرة هشام المذكور على المدينة.

ثانيا: إن قوله: حيث صار ثمانية أرطال في زمن عمر الخ مع أنه خطأ يدل على أن الصاع لم يصر ثمانية أرطال في زمن أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - ولا في زمن النبي ﷺ.

ومع هذا يناقض قوليه قبل: ولا يمكن لأحد أن ينكر عن صاع العراقيين، فإنه كان مستعملا في زمن النبي ﷺ الخ، و: فإن صاعنا ثبت في عهده ﷺ الخ، وقوله بعد: إن صاع العراقيين والحجازيين كلاهما كانا في زمنه ﷺ الخ.

ثالثا: إذا كان صاع الحنفية الذي أحدثه هشام من ثمرات دعاءه ﷺ كان صاع عمر بن عبدالعزيز من ثمرات دعاءه ﷺ بطريق الأولى لأن صاع الحنفية ثمانية أرطال، وصاع عمر بن عبدالعزيز ستة عشر رطلا ضعف صاع الحنفية، ولاريب أن البركة الحسية في الثاني - أي صاع ستة عشر رطلا - أكثر وأزيد وأظهر منها في

الأول - أي صاع ثمانية أرطال- فينبغي أن يعتبر صاع ستة عشر رطلا في المواضع كلها احتياطا ، ولايقول به صاحب الفيض ولا غيره، ولا محيص من أن يقال إن الأمر إنما يرجع إلى النبي ﷺ .

رابعا : لو كان المراد بالبركة الحسية الزيادة في قدر الصاع ووزنه ، والكثرة في عدد أرطاله لكان الصاع الهاشمي أكثر بركة من هذه الصيعان كلها فإنه كان اثنين وثلاثين رطلا كما تقدم في كلام ابن الهمام ، وقد كان رائجا حينذاك أيضا كما تدل عليه عبارة الهداية، فهل يقول صاحب الفيض ومن وافقه : إن المعتبر في جميع المواضع هو الصاع الهاشمي . بدليل كثرة البركة الحسية ؟ وهل يقولون : إن الصاع الهاشمي أيضا من ثمرات دعاءه ﷺ ؟ فقد تبين أنه لا مناص من تسليم أن الأمر إنما يعود إلى صاع النبي ﷺ ، وهو خمسة أرطال وثلث

١٠٠١- قال: ويستفاد من هذا الحديث تعدد الصيعان في عهد النبي ﷺ كما قلت : إن صاع العراقيين والحجازيين كلاهما كانا في زمنه وإن كان أحدهما أقل استعمالا من الآخر . اهـ (١/ ٣٠٠-٣٠١) .

يقول أولا: لاريب أن هذا الحديث يدل على تعدد الصيعان والأمداد في عهد النبي ﷺ ، لكن لا يدل على تعدد صاع النبي ﷺ ومده ، ولا يدل على وجود صاع ثمانية أرطال في عهد النبي ﷺ ، والكلام هنا إنما هو في هذين الأمرين ، لا في التعدد فقط .

ثانيا : إن هذا الحديث يدل على أن صاع النبي ﷺ وأهل المدينة كان أصغر الصيعان، ولا مرية أن صاع الحجازيين خمسة أرطال وثلث أصغر الصيعان ولم يحفظ التاريخ أن يكون صاع النبي ﷺ أصغر من هذا أو أكبر منه، بل قد حفظ أن صاع النبي ﷺ خمسة أرطال وثلث، وقد سبق تقرير الأدلة في ذلك .

ثالثا : إن ثبوت تعدد الصيعان في عهد النبي ﷺ لا يستدعي وجود صاع

العراقيين في عهده ﷺ، ولا أن يكون صاع العراقيين صاعه ﷺ، وأنت تعلم أن صاحب الفيض نفسه قال قبيل: وحملته على البركة الحسية أيضا حيث صار ثمانية أرطال في زمن عمر رضي الله عنه الخ فقد اعترف في قوله هذا أن صاع العراقيين - أي صاع ثمانية أرطال - لم يكن في عهد رسول الله ﷺ، ولا في عهد أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - وإنما صار عنده ثمانية أرطال في زمن عمر وإن كان خطأ كما تقدم غير مرة.

١٠٠٢- قال: على أنه ينهدم منه أصل المقدمة المتفق عليها أيضا لأنه يدل على أن المد ليس ربع الصاع، فاختلفت الأمداد أيضا، وحينئذ لا يكون أكبر الأمداد ربع أصغر الصيعان. اهـ (١/ ٣٠١).

يقول أولا: إن هذا الحديث لا يدل على أن المد ليس ربع الصاع، وإنما يدل على أن صاع النبي ﷺ أصغر الصيعان، ومده أكبر الأمداد، ولا يلزم من هذا أن لا يكون مده ﷺ ربع صاعه.

ثانيا: إن الاتفاق على أن مد النبي ﷺ ربع صاعه، لا على أن كل مد ربع كل صاع، والدليل على ما قلنا هذا الحديث فإنه صريح في أن أكبر الصيعان حينذاك كان أكثر من أربعة أمداد، ولا سيما إذا لوحظ أصغر الأمداد، فلا بعد حينئذ في أن يكون أكبر الأمداد ربع أصغر الصيعان.

ألا ترى أن الصاع الهاشمي اثنان وثلاثون رطلا، ومقتضى الحديث أن مد هذا الصاع الهاشمي أيضا كان أصغر من مد النبي ﷺ، فلا محالة يكون الصاع الهاشمي يسع أمدادا أكثر من أربعة أمداد بكثرة متكاثرة.

١٠٠٣- قال: ثم الصواع في سورة يوسف والصاع واحد مع أن الصواع أكبر من صاع الشافعية. اهـ (١/ ٣٠١).

يقول أولا: إن الذي جعله صاع الشافعية هو صاع النبي ﷺ كما تقدم تحقيقه،

فلا مبرر لإضافته هذه إلا الحط والنيل من شأن صاع رسول الله ﷺ.

ثانيا: إنه قد ادعى أن الصواع أكبر من صاع الشافعية عنده، ولم يأت لإثبات ذلك المدعى بدليل لا من الكتاب، ولا من السنة، ولا من التاريخ، ولا من اللغة، وأنت تعلم أن الدعوى من غير دليل لا تسمع.

ثالثا: إن ما ذكره من أن الصواع في سورة يوسف والصاع واحد هو قول لبعض أهل العلم في معنى الصواع.

والقول الثاني أن الصواع اسم للسقاية قال في القاموس: الصاع والصِواع بالكسر وبالضم، والصَوعُ ويضم: الذي يكال به، وتدور عليه أحكام المسلمين وقرئ بهن، أو الصاع غير الصواع، ويؤنث، وهو: أربعة أمداد، كل مد رطل وثلث والرطل في: م ك ك.

قال الداودي: معياره الذي لا يختلف أربع حفنات بكفي الرجل الذي ليس بعظيم الكفين ولا صغيرهما إذ ليس كل مكان يوجد فيه صاع النبي ﷺ. انتهى وجربت ذلك فوجدته صحيحا.

ج أصوع وأصؤع وأصواع وصوع بالضم وصيعان، أو هذا جمع صواع وهو الجام يشرب فيه. انتهى كلام صاحب القاموس.

وأما الصواع في سورة يوسف فقد أطلق على السقاية كما يدل عليه السياق والسباق في سورة يوسف، فقوله: ثم الصواع في سورة يوسف والصاع واحد. خطأ لأن الصاع ليس بسقاية وإن كان السقاية قد يكال بها أحيانا كما أن الصاع قد يشرب فيه أوقاتا.

رابعا: إن قوله: مع أن الصواع أكبر من صاع الشافعية. لا يلائم قوله: الصواع في سورة يوسف والصاع واحد ملائمة جيدة فإن بعض الأصواع يكون أكبر من بعض، وأصغر من بعض، ومساويا لبعض. ألا ترى أن الصاع الهشامي أكبر

من صاع النبي ﷺ، وهو أصغر الصيعان كما تقدم في حديث ابن حبان، فلا يحصل ما ريم بهذا البيان من حط قدر صاع رسول الله المنان.

١٠٠٤- قال: وفي الفنجاب مكيال يقال له (جها) وظني أنه من الصاع مكيال آخر كروه ولعله من الكر. اهـ **(١/ ٣٠١)**.

أقول: وليس جها اسما للمكيال، بل يطلق على القبضة.

يقول أولا: إن جها في اللغة البنجابية اسم لملأ الكف المبسوطة دون المقبوضة، ولا ريب أن مقدار ملأ الكف المبسوطة أكبر وأكثر من القبضة، وللجها في البنجابية اسم آخر، وهو لپ، والغالب في الاستعمال إطلاق جها على نصف لپ ولذا فسره شيخنا بالقبضة.

ثانيا: إن لفظ كروه في اللغة البنجابية يطلق على إنائين من أواني الماء:

أحدهما: لا أنبوبة له، وقد يكون أصغر من دولج، ويقال له حينئذ: گروي.

والثاني: له أنبوبة ويقال له في لغتهم لوتج أيضا، وليس كروه من المكيال في شيء فيما أعلم. والأولى أن يعرب بكروج.

ولأهل بنجاب مكاييل يكيلون بها، صغير يقال له: (پروپى) بروبي. وكبير يقال له: (ثوپه)توبج. وأكبر يقال له: دروبج. فالبروبي قريب من المد النبوي، والتوبج قريب من الصاع النبوي، وكما أن المد ربع الصاع كذلك البروبي ربع التوبج، وأما التوبج بالنسبة إلى الدروبج فنصفه، والدروبج ضعفه قريب من الصاعين النبويين.

ثالثا: إن قوله: ولعله من الكر. إن أراد به أن الكروه من الكر الذي هو مكيال عراقي ففيه أن الكروه ليس من المكاييل، وإن أراد به أن الكروه من الكر الذي هو اسم لستة أوقار حمار أو لستين قفيزا أو لأربعين إردبا ففيه أن الكروه ليس منه في شيء، وإن أراد به أمرا آخر فهو مما لست أحصل معناه.

ثم لفظا الظن ولعل يرشدانك إلى أن صاحب الفيض نفسه ليس على علم بما قاله مصدرا بهما.

١٠٠٥- **قال**: وليعلم أن الناس إنما تحيروا في معرفة مقادير هذه المكاييل لفقدانها في زماننا، وانقطاع العمل عما كانت في عهد النبي ﷺ الخ (١/ ٣٠١).

يقول أولا: إن الناس لم يتحيروا في معرفة مقادير هذه المكاييل لا في المد، ولا في الصاع، ولا في الفرق، ولا في الوسق، بل قد صرحوا وحققوا أن مقدار مد النبي ﷺ رطل وثلث، ومقدار صاعه ﷺ خمسة أرطال وثلث ومقدار فرقه ﷺ ثلاثة أصوع ستة عشر رطلا، ومقدار وسقه ﷺ ستون صاعا ثلاثمائة وعشرون رطلا.

وأما الاختلاف بين أهل العلم فليس من التحير في شيء، ولا سيما الاختلاف الذي فريق من أهله يستدل على قوله بأدلة قوية، والآخرون من أهله ليس بأيديهم شيء يستأهل أن يسمى دليلا، وإنما بأيديهم شبهات ومغالطات يتشبثون بأذيالها نعم من لا يستند قوله إلى شيء يثبت عن النبي ﷺ فهو من المتحيرين المضطربين بلا مرية من أهل العلم والإنصاف والمحققين.

ثانيا: لا ريب أن خاتم النبي ﷺ ونعليه وسيفه مما فقد مع أن الناس يعرفون صفات هذه الأشياء معرفة جيدة، ولم يتحيروا في معرفتها، فحصحص أن فقدان شيء لا يستدعي التحير في معرفته، ومعرفة صفته، فتعليل صاحب الفيض التحير بالفقدان في زماننا ليس بذاك مع أن التحير لم يوجد ههنا كما حققنا إلا فيمن ليس بأيديهم إلا الشبهات والمغالطات دون جبال الأدلة الثابتات الشامخات.

ثالثا: لم ينقطع العمل بمقادير هذه المكاييل عما كان عليه في عهد رسول الله ﷺ، فإن المسلمين لم يزالوا يعملون بها في أداء الزكوات والصدقات والفديات والكفارات وغيرها من الأمور التي شرع فيها تلك الآلات من لدن عهد النبي ﷺ

إلى يومنا هذا، ولا يزالون يعملون بها إلى يوم القيامة والنشور إن شاء الله الرب الغفور، وعملهم ذلك في الزبر مسطور كما أن مقدار هذه المكاييل في الأسفار مزبور ألا ترى أن نظار أبي يوسف مع أهل المدينة في الكتب مذكور مشهور، فقول صاحب الفيض: وانقطاع العمل الخ مذموم مطرود مدحور إلا في حق أهل الرأي فإن الصاع النبوي عندهم متروك مهجور وقانا حمية الجاهلية وعصبيتها وأعاذنا منهما الله الحليم الغفور الشكور.

رابعا: إن قوله: وهذا هو الحال في جميع الأشياء التي لا توجد بين الناس. ليس بصحيح على الإطلاق والاستغراق فإن مقدار صاع النبي ﷺ ومده معلوم ووصف خاتمه ونعله ووضوءه وسيفه مضبوط، وحليته ﷺ في الصدور محفوظة، وفي الكتب مسطورة، وأفعاله وأعماله ﷺ في دواوين السنة مزبورة، وأقواله وتقاريره ومشاهده ﷺ في قواميس الحديث والسيرة والتفسير والتاريخ مذكورة.

١٠٠٦- **قال**: وقد تصدى صاحب القاموس لبيان تعداده فقال: إن المد مكيال يسع حثية من حثية الرجل المتوسط، والصاع ما يسع أربع حثيات كذلك. قلت: ولو كان مقصود بيان استقامة الحساب على مذهب الشافعية فإنه يستقيم الخ (١/ ٣٠١).

يقول أولا: قال صاحب القاموس: والمد بالضم مكيال، وهو رطلان أو رطل وثلث أو ملأ كفي الإنسان المعتدل إذا ملأهما ومد يده بهما، وبه سمي مدا، وقد جربت ذلك فوجدته صحيحا. اهـ والفرق بين هذا، وبين ما عزاه إليه صاحب الفيض واضح.

ثانيا: إن صاحب القاموس قال: قال الداودي: معياره - يعني معيار الصاع - الذي لا يختلف أربع حفنات بكفي الرجل الذي ليس بعظيم الكفين ولا صغيرهما إذ ليس كل مكان يوجد فيه صاع النبي ﷺ. انتهى، وجربت ذلك فوجدته

صحيحا . اهـ

فمقدار الصاع والمد الذي بينه الداودي وأيده صاحب القاموس وجربه، وجعله صحيحا هو مقدار صاع النبي ﷺ ومده، لا مقدار الصاع والمد مطلقا، وذلك واضح لأن الداودي يقول في بيان معيار الصاع : إذ ليس كل مكان يوجد فيه صاع النبي ﷺ. وصاحب القاموس يقول مشيرًا إلى قول الداودي في بيان معيار الصاع : وجربت ذلك فوجدته صحيحا.

ثالثا : إن مقصود صاحب القاموس هو بيان مقدار صاع رسول الله ﷺ، لا بيان استقامة الحساب على مذهب الشافعية، ولا رد مذهب الحنفية في مقدار المد والصاع، ولا أن الحساب بالحفنات لا يستقيم على مذهب الحنفية، وإلا لم يقل في بيان المد : وهو رطلان. ولا قال بعد قوله : أو رطل وثلث : أو ملأ كفي الخ واقتصر على قوله : والمد بالضم مكيال وهو رطل وثلث.

نعم يلزم من تقرير مقدار مد النبي ﷺ وصاعه في الواقع ونفس الأمر رد قول الحنفية في مقدار مده وصاعه ﷺ، والتقصير في هذا من الحنفية، لا من الذي يقرر مقدار مده وصاعه ﷺ، وإلا لم يرجع أبو يوسف من قول أبي حنيفة في ذلك إلى قول مالك وأهل المدينة فيه.

رابعا : إن قول صاحب الفيض في حق صاحب القاموس : قد يتجاوز عن الحد في حماية مذهبه. فيه أنه لم يتجاوز صاحب القاموس عن الحد في بيان معيار صاع النبي ﷺ ومده كما عرفت.

ثم إن قول صاحب الفيض هذا في شأن صاحب القاموس يصدق على نفسه أيضا بطريق الأولى لأن صاحب القاموس على قوله : قد يتجاوز عن الحد الخ وصاحب الفيض نفسه كثيرا ما يتجاوز عن الحد الخ كما يبدو من نقدنا على الفيض من أوله إلى هذا الموضع وسيبدو من نقدنا عليه من هذا الموضع إلى آخر الفيض إن

شاء الله العزيز الحكيم ، وهذا أمر بين لا يخفى على من أمعن النظر في الفيض وغيره من أماليه وتصانيفه .

هذا وقد بلغ بصاحب الفيض الاعتداء والتجاوز عن الحد إلى أن قال : وحملته على البركة الحسية أيضا حيث صار ثمانية أرطال في زمن عمر رضي الله عنه الخ ومع ذلك ادعى أن صاع ثمانية أرطال كان في زمن رسول الله ﷺ ، أعاذنا الله تعالى من هذه الجرأة .

١٠٠٧- **قال**: وله رسالة بالفارسية سماها نور سعادت . اهـ (١/ ٣٠١) .

أقول: نور سعادت أو سفر السعادة .

١٠٠٨- **قال**: وقد مر أن النسائي أذكى من مسلم ، وأما أبوداود فهو حنبلي راوي لفقه الإمام أحمد رحمه الله تعالى كمحمد وأبي يوسف لفقه الحنفية الخ (١/ ٣٠١) .

يقول أولا: لا يستدعي أن كان النسائي أذكى من مسلم - رحمهما الله تعالى - أن يكون كتاب النسائي أصح من كتاب مسلم أو مساويا له في الصحة ، وبحث مراتب الكتب الستة وغيرها في الصحة مفصل في موضعه .

ثانيا : إن أراد بقوله : فهو حنبلي . أن أبا داود مقلد للإمام أحمد بن حنبل - رحمهما الله تعالى - ففيه أن أبا داود ليس بمقلد لا للإمام أحمد ولا لغيره لأنه إمام من أئمة الحديث ، وفقيه من فقهاء الحديث ، وقد شرح طريقتهم الشاه ولي الله الدهلوي في حجة الله البالغة .

وأما كون أبي داود راويا لبعض مسائل أحمد وأقواله فلا يقتضي أن يكون مقلدا له كمحمد وأبي يوسف فإنهما يرويان أقوال أبي حنيفة ، ولا يقلدانه ، لا في الأصول ولا في الفروع .

ثم أبو داود ليس راويا محضا لمسائل أحمد وأقواله كما تشهد به كتبه ولا سيما

سننه المعدود في الكتب الستة المشهورة فتدبر أيها المودود عند الله الودود.

١٠٠٩- **قال**: ثم اعلم أن ابن جبر هذا الذي في إسناد البخاري هو الذي يفسر المد: أنه رطلان. عند أبي داود. أهـ

يقول أولا: إن صاحب الفيض قال في الصفحة الماضية: أخرج أبو داود عن أنس قال: كان النبي ﷺ يتوضأ بإناء يسع رطلين الخ فجعل رطلين ثم من قول أنس، ولذا احتج به في مسألة المقدار، وهنا جعل رطلين من تفسير ابن جبر هذا فلا يصلح للاحتجاج.

ثانيا: قد قدمنا أن في إسناد رواية أبي داود هذه شريكا، وهو كثير الغلط ومدلس، وكان قد تغير منذ ولي قضاء الكوفة، ولها علة أخرى ذكرناها قبل، والحاصل أن هذه الرواية لا تصلح للاحتجاج والاستدلال سواء أكان لفظ رطلين من قول أنس أم من تفسير ابن جبر.

ثالثا: لا ذكر في هذه الرواية الضعيفة للمد، والرواية الصحيحة التي ذكر فيها المد ليس فيها لفظ رطلين، وأما الإناء فغير المد أو لا ينحصر في المد فالاستدلال بهذه الرواية لا يستقيم بحال البتة.

وهذا الوجه إنما ذكرناه استيناسا، وأما المعتمد عليه عندنا فهو الوجه الثاني أي ضعف رواية رطلين، ووجه ضعفها قد ذكرناه قبل.

١٠١٠- **قال**: ووقته محمد - رحمه الله - هنا بالمد تبعا للحديث، والحافظ - رحمه الله تعالى - لم يذكر اسمه الخ (١/ ٣٠١).

يقول أولا: إن قوله: تبعا للحديث. يشعر أن في حديث الباب توقيتا، والأمر ليس كذلك، فإن حديث الباب لا يوقت ولا يحدد، وإنما ذكر ما فعله رسول الله ﷺ، وكذا غيره من أحاديث الباب لا توقيت فيها ولا تحديد، فلما كان الحديث غير موقت ولا محدد لم يكن توقيت محمد تبعا للحديث.

ثانيا: إن الحافظ قد رد على من قال بالتوقيت، فقال في الباب: قوله: إلى خمسة أمداد. أي كان ربما اقتصر على الصاع وهو أربعة أمداد، وربما زاد عليها إلى خمسة، فكأن أنسا لم يطلع على أنه استعمل في الغسل أكثر من ذلك لأنه جعلها النهاية وقد روى مسلم من حديث عائشة - رضي الله عنها - أنها كانت تغتسل هي والنبي ﷺ من إناء واحد هو الفرق. قال ابن عيينة والشافعي وغيرهما: هو ثلاثة آصع.

وروى مسلم أيضا من حديثها أنه ﷺ كان يغتسل من إناء يسع ثلاثة أمداد. فهذا يدل على اختلاف الحال في ذلك بقدر الحاجة، وفيه رد على من قدر الوضوء والغسل بما ذكر في حديث الباب كابن شعبان من المالكية، وكذا من قال به من الحنفية مع مخالفتهم له في مقدار المد والصاع. اهـ

وقد تقدم حديث توضي رسول الله ﷺ بثلثي المد، فتذكره.

١٠١١- **قال**: وقدره علماء الهند أنه مائتان وسبعون تولجة، وكتب فيه ابن حزم شيئا في المحلى، وظني أنه خلاف الواقع. اهـ (١/ ٣٠١).

يقول أولا: إن الذي قدر به علماء الهند من الحنفية الصاع فإنما هو مقدار الصاع الذي يسمى هشاميا، وحجاجيا، وعراقيا، وأما مقدار صاع النبي ﷺ فإنما هو مائة وثمانون تولجة، وألفان ومائة غرام.

ثانيا: إن الذي كتبه ابن حزم في المد والصاع في المحلى فهاك نصه بلفظه لتعلم أن أي شيء خلاف الواقع آلذي كتبه ابن حزم أم الذي كتبه أو أملاه ابن المعظم فاستمع أن ابن حزم قال في كتاب الزكاة من المحلى (مسألة رقم: ٦٤٢): وأما المد فإن أبا حنيفة وأصحابه احتجوا في ذلك بما رويناه من طريق شريك بن عبد الله القاضي عن عبد الله بن عيسى عن عبد الله بن جبر عن أنس بن مالك عن رسول الله ﷺ: «ويجزئ في الوضوء رطلان». مع الأثر الصحيح في أنه عليه السلام كان يتوضأ

بالمد.

وهذا لا حجة فيه لأن شريكا مطرح مشهور بتدليس المنكرات إلى الثقات، وقد أسقط حديثه الإمامان عبد الله بن المبارك، ويحيى بن سعيد القطان، وتالله لا أفلح من شهدا عليه بالجرحة.

ثم لو صح لما كان لهم فيه حجة لأنه لا يدل ذلك على أن المد رطلان، وقد صح أن رسول الله ﷺ توضأ بثلثي المد، ولا خلاف في أنه عليه السلام لم يكن يعير له الماء للوضوء بكيل ككيل الزيت لا يزيد ولا ينقص.

وأيضا فلو صح لما كان في قوله عليه السلام: «يجزئ في الوضوء رطلان». مانع من أن يجزئ أقل، وهم أول موافق لنا في هذا، فمن توضأ عندهم بنصف رطل أجزأه فبطل تعلقهم بهذا الأثر.

واحتجوا بخبر رويناه من طريق موسى الجهني : كنت عند مجاهد فأتي بإناء يسع ثمانية أرطال، تسعة أرطال، عشرة أرطال، فقال: قالت عائشة: كان رسول الله ﷺ يغتسل بمثل هذا. مع الأثر الثابت أنه عليه السلام كان يغتسل بالصاع.

قال أبو محمد: وهذا لا حجة فيه لأن موسى قد شك في ذلك الإناء من ثمانية أرطال إلى عشرة. وهم لا يقولون: إن الصاع يزيد على ثمانية أرطال ولا فلسا.

وأيضا فقد صح أنه عليه السلام اغتسل هو وعائشة - رضي الله عنها - جميعا من إناء يسع ثلاثة أمداد، وأيضا من إناء هو الفرق، والفرق اثنا عشر مدا، وأيضا بخمسة أمداد، وأيضا بخمسة مكاكي، وكل هذه الآثار في غاية الصحة، والإسناد الوثيق الثابت المتصل، والخمسة مكاكي خمسون مدا.

ولا خلاف في أنه عليه السلام لم يعير له الماء للغسل بكيل ككيل الزيت ولاتوضأ واغتسل بإنائين مخصوصين، بل قد توضأ في الحضر والسفر بلا مراعاة لمقدار الماء وهم أول مخالف لهذا التحديد، فلا يختلفون في أن امرأً لو اغتسل

نصف صاع لأجزأه فبطل تعلقهم بهذه الآثار الواهية .

واحتجوا بروايتين واهيتين :

إحداهما : من طريق أحمد بن يونس عن زهير بن معاوية عن أبي إسحاق عن رجل عن موسى بن طلحة : أن القفيز الحجاجي قفيز عمر أو صاع عمر .

والأخرى : من طريق مجالد عن الشعبي قال : القفيز الحجاجي صاع عمر .

وبرواية عن إبراهيم : عيرنا صاع عمر فوجدناه حجاجيا .

وبرواية عن الحجاج بن أرطاة عن الحكم عن إبراهيم : كان صاع رسول الله ﷺ ثمانية أرطال ، ومده رطلين .

قال أبو محمد : هذا كله سواء وجوده وعدمه . أما حديث موسى بن طلحة فبين أبي إسحاق وبينه من لا يدرى من هو ؟ ومجالد ضعيف أول من ضعفه أبو حنيفة وإبراهيم لم يدرك عمر .

ثم لو صح كل ذلك لما انتفعوا به لأننا لم ننازعهم في صاع عمر - رضي الله عنه- ولا في قفيزه ، إنما نازعناهم في صاع النبي ﷺ ، ولسنا ندفع أن يكون لعمر صاع وقفيز ومد رتبه لأهل العراق لنفقاتهم وأرزاقهم كما بمصر الويبة ، والإردب ، وبالشام المُدْيُ ، وكما كان لمروان بالمدينة مد اخترعه ، ولهشام بن إسماعيل مد اخترعه ، ولا حجة في شيء من ذلك .

وأما قول إبراهيم في صاع النبي ﷺ ومده فقول إبراهيم ، وقول أبي حنيفة سواء في الرغبة عنهما إذا خالفا الصواب .

وقد روينا من طريق البخاري ثنا عثمان بن أبي شيبة ثنا القاسم بن مالك المزني ثنا الجعيد بن عبد الرحمن عن السائب بن يزيد قال : كان الصاع على عهد رسول الله ﷺ مدا وثلثا بمدكم اليوم ، فزيد فيه في زمن عمر بن عبد العزيز .

وروينا عن مالك أنه قال في مكيلة زكاة الفطر بالمد الأصغر مد رسول الله ﷺ ،

وعنه أيضا في زكاة الحبوب والزيتون بالصاع الأول صاع.رسول الله ﷺ، ومن طريق مالك عن نافع قال: كان ابن عمر يعطي زكاة الفطر من رمضان بمد رسول الله ﷺ المد الأول.

فصح أن بالمدينة صاعا ومدا غير مد النبي ﷺ - أي وصاعه - ولو كان صاع عمر بن الخطاب هو صاع النبي ﷺ لما نسب إلى عمر أصلا دون أن ينسب إلى أبي بكر، ولا إلى أبي بكر أيضا دون أن يضاف إلى رسول الله ﷺ، فصح بلا شك أن مد هشام إنما رتبه هشام، وأن صاع عمر إنما رتبه عمر. هذا إن صح أنه كان هنالك صاع يقال له: صاع عمر. فإن صاع رسول الله ﷺ، ومده منسوبان إليه، لا إلى غيره باقيان بحسبهما.

وأما حقيقة الصاع الحجاجي الذي عولوا عليه فإننا روينا من طريق إسماعيل ابن إسحاق عن مسدد عن المعتمر بن سليمان عن الحجاج بن أرطاة قال: حدثني من سمع الحجاج بن يوسف يقول: صاعي هذا صاع عمر أعطتنيه عجوز بالمدينة.

فإن احتجوا برواية الحجاج بن أرطاة عن إبراهيم فروايته هذه حجة عليهم وهذا أصل صاع الحجاج، فلا كثر، ولا طيب، ولا بورك في الحجاج، ولا في صاعه.

وروينا من طريق أبي بكر بن أبي شيبة ثنا جرير - هو ابن عبد الحميد - عن يزيد - هو ابن أبي زياد - عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: الصاع يزيد على الحجاجي مكيالا.

فبطل ما موهوا به من الباطل، ووجب الرجوع إلى ما صح عن النبي ﷺ كما حدثنا عبد الله بن ربيع ثنا محمد بن معاوية ثنا أحمد بن شعيب أنا إسحاق هو ابن راهويه ومحمد بن إسماعيل بن علية قال إسحاق: عن الملائي. وقال ابن علية: ثنا أبو نعيم - هو الفضل بن دكين - كلاهما عن سفيان الثوري عن حنظلة بن أبي سفيان الجمحي عن طاؤس عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: المكيال على

مكيال أهل المدينة، والوزن على وزن أهل مكة.

فلم يسع أحدا الخروج عن مكيال أهل المدينة، ومقداره عندهم، ولا عن موازين أهل مكة، ووجدنا أهل المدينة لا يختلف منهم اثنان في أن مد رسول الله ﷺ الذي به تؤدى الصدقات ليس أكثر من رطل ونصف، ولا أقل من رطل وربع، وقال بعضهم: رطل وثلث. ليس هذا اختلافا لكنه على حسب رزانة المكيل من البر والتمر والشعير.

حدثنا حمام ثنا ابن مفرج ثنا ابن الأعرابي ثنا الدبري عن عبدالرزاق عن ابن جريج عن هشام بن عروة أن مد النبي ﷺ الذي كان يأخذ به الصدقات رطل ونصف.

حدثنا حمام ثنا عباس بن أصبغ ثنا محمد بن عبد الملك بن أيمن ثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل قال: ذكر أبي أنه عير مد النبي ﷺ بالحنطة فوجدها رطلا وثلثا في البر. قال: ولا يبلغ من التمر هذا المقدار.

حدثنا يحيى بن عبد الرحمن بن مسعود ثنا أحمد بن دحيم ثنا إبراهيم بن حماد ثنا إسماعيل بن إسحاق قال: دفع إلينا إسماعيل بن أبي أويس المد، وقال: هذا مد الك، وهو على مثال مد النبي ﷺ، فذهبت به إلى السوق، وخرط لي عليه مد، حملته معي إلى البصرة، فوجدته نصف كيلجة بكيلجة البصرة، يزيد على - ىف - كيلجة البصرة شيئا يسيرا خفيفا، إنما هو شبيه بالرجحان الذي لا يقع عليه زء من الأجزاء، ونصف كيلجة البصرة هو ربع كيلجة بغداد، فالمد ربع الصاع لصاع كيلجة بغدادية يزيد الصاع عليها شيئا يسيرا.

قال أبو محمد: وخرط لي مد على تحقيق المد المتوارث عند آل عبد الله بن علي اجي وهو عند أكبرهم لا يفارق داره أخرجه إلي ثقتي الذي كلفته ذلك علي بن بد الله بن أحمد بن عبد الله بن علي المذكور، وذكر أنه مد أبيه وجده، وأبي جده

أخذه وخرطه على مد أحمد بن خالد، وأخبره أحمد بن خالد أنه خرطه على مد يحيى بن يحيى الذي أعطاه إياه ابنه عبيد الله بن يحيى بن يحيى، وخرطه يحيى على مد مالك، ولا أشك أن أحمد بن خالد صححه أيضا على مد محمد بن وضاح الذي صححه ابن وضاح بالمدينة.

قال أبو محمد: ثم كلته بالقمح الطيب، ثم وزنته، فوجدته رطلا واحدا ونصف رطل بالفلفلي لا يزيد حبة، وكلته بالشعير إلا أنه لم يكن بالطيب، فوجدته رطلا واحد ونصف أوقية.

قال أبو محمد: وهذا أمر مشهور بالمدينة منقول نقل الكافة صغيرهم وكبيرهم، وصالحهم وطالحهم، وعالمهم وجاهلهم، وحرائرهم وإماءهم كما نقل أهل مكة موضع الصفا والمروة، والاعتراض على أهل المدينة في صاعهم ومدهم كالمعترض على أهل مكة في موضع الصفا والمروة، ولا فرق، وكمن يعترض على أهل المدينة في القبر والمنبر والبقيع، وهذا خروج عن الديانة والمعقول.

قال أبو محمد: وبحثت أنا غاية البحث عند كل من وثقت بتمييزه، فكل اتفق لي على أن دينار الذهب بمكة وزنه اثنان وثمانون حبة، وثلاثة أعشار حبة بالحب من الشعير المطلق، والدرهم سبعة أعشار المثقال، فوزن الدرهم المكي سبع وخمسون حبة، وستة أعشار حبة، وعشر عشر حبة، فالرطل مائة درهم واحدة، وثمانية وعشرون درهما بالدرهم المذكور.

وقد رجع أبو يوسف إلى الحق في هذه المسألة إذ دخل المدينة ووقف على أمداد أهلها. انتهى كلام ابن حزم (٥/ ٢٤١-٢٤٦).

وقد رأيت أن ابن حزم - رحمه الله الذي علم بالقلم - قد كتب في تحقيق مقدار المد والصاع شيئا كثيرا متقنا جيدا بينا موافقا للواقع لم يكن ذا خداع، لا شيئا قليلا موهنا رديا خفيا معضلا مخالفا للواقع ليس له فيه مساغ واتساع، فابن حزم -

رحمه الله الأكرم - قد أصاب وأجاد فيما قال هنا وأفاد، ولم يحرم التوفيق للصواب، ولا عن الحق حاد لكن صاحب الفيض في قوله: وظني أنه خلاف الواقع. للصواب والحق ونفس الأمر والواقع مخالف مجابه داعٌ مانع ودافع، وللواء العصبية المذهبية حامل ورافع، ولفظ ظني يدلنا أن كوكب العلم على قوله هذا غير طالع.

١٠١٢- **قال**: قال الشيخ السندي في بيان وزن الصاع:

صاع كوفي هست أى مرد فهيم * دو صد هفتاد توله مستقيم (١/ ٣٠٢).

يقول: إن في قول صاحب الفيض: في بيان وزن الصاع. أن الوزن الذي ذكره الشيخ السندي فإنما هو وزن الصاع الكوفي، لا وزن الصاع المدني وذلك واضح في كلام الشيخ السندي: صاع كوفي هست الخ، وأنت تعلم أن الوحي كان ينزل على رسول الله ﷺ بمكة والمدينة والحجاز، لا بالكوفة ودمشق والعراق.

ولا معتبر في الشرع بالصاع الكوفي أو الهشامي أو الحجاجي، ولا بالصاع الهاشمي ولا بصاع عمر بن عبد العزيز، وإنما المعتبر فيه هو بالصاع النبوي فقط، ووزنه ما يأتي بعد في البيت الفارسي:

صاع نبوي هست أى مرد فهيم # يكصد هشتاد توله مستقيم

(باب المسح على الخفين)

١٠١٣- قال: باب المسح على الخف الخ (١/ ٣٠٢).

يقول: كذا قال صاحب الفيض، وفي الكتاب ما أثبتناه

١٠١٤- **قال**: ويشترط عندهم أن يكون بحيث يمكن فيه تتابع المشي، ولذا يستعملون في الإبل الأخفاف لأن الخف عندهم اسم لما يمكن فيه قطع المسافة، وليست ترجمته موزه، بل هو خلاف المراد لأنه لايظهر منه هذا المعنى. (١/ ٣٠٢).

يقول أولا: إن الشرائط والفرائض، والأركان لا تثبت عند الحنفية إلا بدليل

يكون ثبوته ودلالته قطعيين، ولم يوجد ههنا، ولم يثبت القول باشتراط تتابع المشي وقطع المسافة أو إمكانهما عن الإمام أبي حنيفة - رحمه الله الذي أنزل الملة السمحة الحنيفة -

ثانيا: إن الإشارة في قوله: ولذا يستعملون الخ إما إلى الاشتراط أو إلى إمكان المشي أو إلى تتابع المشي، ولم يثبت التعليل بواحد منها عند أهل اللغة فضلا أن ينحصر فيه.

وغاية ما في الباب أن لفظ الخف مشترك بين خف البعير وخف الإنسان الذي يلبسه في الرجلين هو، والمناسبة المعنوية في الأشياء التي يطلق عليها اللفظ المشترك ليست بلازمة ولا مشترطة، كيف وقد يشترك اللفظ بين الضدين؟

ثم مادة خ ف ف لادلالة لها على المشي ولا على تتابعه، ولا على قطع المسافة.

ثالثا: قوله: لأن الخف عندهم اسم لما الخ لا دليل عليه في اللغة، ولو سلم ذلك في اللغة قلنا: إن الشرع لم يعتبر إمكان قطع المسافة أو تتابع المشي شرطا للمسح بدليل أن النبي ﷺ قد مسح على الجوربين أيضا، ولا يمكن قطع المسافة وتتابع المشي فيهما، فقد علم أن وصف إمكان قطع المسافة وتتابع المشي ملغى.

رابعا: إن قوله: وليست ترجمته موزه. خطأ لأن أصحاب الصراح وغيات اللغات ومنتخب اللغات وغيرهم ممن ترجم العربية إلى الفارسية قد ترجموا الخف إلى موزه - موزج -

وقد ترجم الخف في منجد الأردية إلى موزه چرمي، وهو أيضا خطأ لأن قيد چرمي لم يثبت في اللغة، ومع هذا يدل على أن لفظ موزه في الأردية أو الفارسية يطلق على الخف من الجلد وغيره، وإلا لم يكن ذلك المترجم يحتاج إلى تقييد موزه بچرمي نظرا إلى مذهبه في مسألة الباب لا نظرا إلى موضوع ما هو بصدد تأليفه من

الكتاب.

خامسا: إن مدار قوله: بل هو خلاف المراد الخ على أن الخف عندهم اسم لما يمكن فيه قطع المسافة، ولم يثبت ذلك، فقوله هذا خطأ مبني على خطأ آخر - فرحمنا وإياه الله الأول والآخر -

١٠١٥- **قال**: ثم لا يخفى عليك أن ابن عمر - رضي الله تعالى عنه - هذا الذي يسأل عن المسح هو حامل لواء رفع اليدين مع أنه لم يثبت عن الخلفاء الثلاثة. اهـ (١/ ٣٠٢).

أقول: ورفع اليدين ثبت عن كثير من الصحابة كعمر، وأبي بكر، وعلي، وأبي هريرة وأبي موسى، ووائل، ومالك بن الحويرث، وأنس، وغيرهم من الصحابة، ولم يتفرد به ابن عمر. نعم عدم رفع اليدين لم يشتهر إلا عن ابن مسعود مع اختلاف فيه وضعف، وقد خفي عليه كثير من مسائل الصلاة.

يقول: إن صاحب الفيض قد صرح بأن رفع اليدين متواتر إسنادا وعملا كما نقل ذلك عنه تلميذه البنوري في معارف السنن، وقد اعترف في نيل الفرقدين وغيره بأن رفع اليدين أيضا سنة، فبعد ذلك التصريح وهذا الاعتراف ما قيمة قوله: إن ابن عمر هذا الذي الخ ؟ وما الغرض من ذلك ؟

ثم قوله هنا: مع أنه لم يثبت الخ عجيب، بل أعجب كما يظهر لك مما ذكره شيخنا - رحمه الله تعالى - ومما ذكرت، وأما تفصيل مسألة رفع اليدين فسيأتي في بابها - إن شاء الله تعالى -

١٠١٦- **قال**: واعلم أنه لا ذكر في حديث المغيرة للجوربين والنعلين أصلا وهو وهم قطعا، فإن هذه الواقعة قد رويت في نحو سبعين طرقا، ولا يذكر أحد أن النبي ﷺ مسح فيها على الجوربين والنعلين، فما أخرجه الترمذي وهم قطعا، وإنما صححه نظرا إلى صورة الإسناد فقط. اهـ (١/ ٣٠٢).

يقول أولا : إن مدار هذا الكلام على أن حديث المغيرة في المسح على الجوربين والنعلين هو عين حديثه في المسح على الخفين، وأنهما حكاية لوضوء واحد توضأه رسول الله ﷺ، ورواه عنه المغيرة - رضي الله عنه - والأمر ليس كذلك فإن سياقهما يدل على أنهما حكاية لوضوءين توضأهما رسول الله ﷺ في وقتين مسح في أحدهما على الخفين، وفي الآخر على الجوربين والنعلين، وقد رأى وضوءيه ﷺ ذينك كليهما المغيرة، فرواهما. هذا إن كان المراد المسح على الجوربين في النعلين كما ذهب إليه كثير من الناس، وإلا يزيد عدد الوضوء على اثنين.

وإنما مثل حديث المغيرة هذا كمثل حديث جابر بن سمرة مرفوعا : مالي أراكم رافعي أيديكم كأذناب خيل شمس الخ فقد ذهب كثير من الحنفية إلى أن جابر بن سمرة رأى وشهد واقعتين فرواهما إحداهما واقعة السلام، والأخرى ليست بواقعة السلام. هذا ولا يذهب عليك أن كون الأخرى غير واقعة السلام لا يستدعي أن تكون هي واقعة الركوع والرفع منه والقيام من الركعتين.

فكذا هنا إن مغيرة بن شعبة رأى وشهد واقعتين على الأقل فرواهما إحداهما واقعة مسح الخفين، والأخرى واقعة مسح الجوربين.

ثانيا : إن الحكم بالوهم يحتاج إلى دليل، ولم يأتوا به، وأما التفرد المجرد فلا يدل على أن المتفرد وهم فيما تفرد به لأن كلامنا في تفرد الثقة، وإلا انسد باب قبول زيادة الثقة ولو لم تكن منافية للأوثق، فلا وهم هنا، لا قطعا ولا ظنا.

ثالثا : قال الترمذي بعد أن أخرج حديث المغيرة في المسح على الجوربين : هذا حديث حسن صحيح. ولا يخفى على من له أدنى مراس بمحاورات القوم وعباراتهم أنهم يطلقون هذه العبارة وأمثالها بالنظر إلى حال الإسناد والمتن كليهما، وإذا نظروا إلى حال الإسناد فقط قالوا : هذا حديث إسناده صحيح أو حسن أو ضعيف. فقوله : وإنما صححه نظرا الخ خطأ محض وغفلة عن محاورات القوم.

على أن نقول: إذا كان الإسناد صحيحا يكون المتن أيضا صحيحا إلا أن يقوم دليل على ضعف فيه ولم يقم هنا حتى الآن كما سبق تفصيله قبل.

رابعا: إن صاحب الفيض قال هنا: إن هذه الواقعة قد رويت في نحو سبعين طرقا. وقال قبل في باب غسل الرجلين في النعلين: إن حديث المغيرة واقعة واحدة قد روي بنحو من سبعين طريقا.

وقال الحافظ في الباب: وحديث المغيرة هذا ذكر البزار أنه رواه عنه ستون رجلا، وقد لخصت مقاصد طرقه الصحيحة في هذه القطعة. اهـ

والطرق التي لخص مقاصدها الحافظ أقل قليل بالنسبة إلى العدد الذي ذكره صاحب الفيض، فقد زاد العدد واعتد بالطرق الضعيفة، فما صنيعه هذا إلا تهويل وما توجيهه لقول الترمذي إلا تحويل، هذا وقد أشبعنا الكلام في المسألة بالتفصيل في باب غسل الرجلين في النعلين فارجع إليه إن كنت تريد المعرفة بالدليل.

١٠١٧- **قال**: وفي الموطا: بلغنا أنه كان ثم ترك. ولذا وقع في بعض عباراتهم أنه بدعة عندنا. اهـ (١/ ٣٠٢).

يقول أولا: قال محمد في الموطا: باب المسح على العمامة والخمار: بلغنا أن المسح على العمامة كان فترك، وهو قول أبي حنيفة والعامة من فقهاءنا. اهـ

وقال اللكنوى في التعليق الممجد: لم نجد إلى الآن ما يدل على كون مسح العمامة منسوخا، لكن ذكروا أن بلاغات محمد مسندة، فلعل عنده وصل بإسناده. اهـ

وقد أشار بقوله: لكن ذكروا الخ، وبقوله: فلعل الخ إلى أن القول بأن بلاغات محمد مسندة لا يخلو عن نظر، ومعلوم أن بلاغات مالك أجل من بلاغات محمد ومع ذلك فالقول بأن بلاغات مالك كلها مسندة لا يخلو عن ضعف، فكيف ببلاغات محمد ؟

سلمنا لثواني أن بلاغات محمد مسندة كما ذكروا لكن لا يلزم من كونها مسندة أن تكون صحيحة أو حسنة، ومن المعلوم أن الأخبار التي يذكر محمد أسانيدها توجد فيها الضعاف فكيف تكون بلاغاته التي لا يذكر هو أسانيدها كلها صحيحة أو حسنة ؟

وأومأ بقوله: لم نجد إلى الآن الخ إلى أن مسح العمامة ثابت محكم لا دليل يدل على نسخه وما أتوا به لإثبات نسخه فضعيف. وإلى أن ترك شيء كان قبل نسخ، وقد نازع فيه بعض أهل العلم في العصر القديم والحديث، والحق أن فعل شيء أو تركه من حيث هو فعله أو تركه لا يكون ناسخا، والتفصيل في موضعه.

ثانيا: إن ما جعله صاحب الفيض علة وسببا لقول بعضهم: إنه بدعة عندنا. لا يصلح للعلية والسببية فإن العمل بالمنسوخ والمتروك لا يسمى بدعة، ألا ترى أن التطبيق في الركوع منسوخ ومتروك، ومع ذلك لو طبق أحد لا يسمى عمله هذا بدعة وإن كان غير جائز في نفس الأمر، فالحصر في قوله: ولذا وقع الخ خطأ بطريق الأولى.

ثالثا: إنك قد علمت أن مسح العمامة ثابت عن النبي ﷺ محكم ولم ينسخ، فمن يسميه بدعة فهو إما ليس له حظ من العلم، وإما يتعصب إلى الغاية ويتعسف ولا ينصف.

١٠١٨- **قال**: وقال ابن بطال: قال الأصيلي: ذكر العمامة في هذا الحديث من خطأ الأوزاعي. قال الحافظ: وله متابعات أيضا، وإن سلمنا تفرده فإنه لعلو كعبه وجلالة قدره لا يوجب الإعلال أيضا. اهـ (١/ ٣٠٢-٣٠٣).

يقول: إن جميع من أعلوا حديث عمرو بن أمية الضمري هذا فإنما استندوا إلى تفرد الأوزاعي من بين أصحاب يحيى بذكر المسح على العمامة، واستنادهم هذا سخيف وضعيف جدا:

أما أولا : فلأن التفرد المزعوم هنا لم يوجد ، فقد قال البخاري في صحيحه بعد أن أخرج الحديث : وتابعه معمر عن يحيى عن أبي سلمة عن عمرو قال : رأيت النبي ﷺ. اهـ

قال الحافظ : وذكر أبو ذر في روايته لفظ المتن، وهو قوله: يمسح على عمامته. زاد الكشميهني : وخفيه . وسقط ذكر المتن من سائر الروايات في الصحيح . اهـ

وأما ثانيا : فلأن تفرد الثقة لا يوجب الضعف والإعلال ، وقد فصل الحافظ هنا تفصيلا حسنا وإليك نصه بلفظه : وأغرب الأصيلي فيما حكاه ابن بطال فقال : ذكر العمامة في هذا الحديث من خطأ الأوزاعي لأن شيبان وغيره رووه عن يحيى بدونها فوجب تغليب رواية الجماعة على الواحد . قال : وأما متابعة معمر فليس فيها ذكر العمامة وهي أيضا مرسلة لأن أبا سلمة لم يسمع من عمرو .

قلت - القائل هو الحافظ - : سماع أبي سلمة من عمرو ممكن فإنه مات بالمدينة سنة ستين ، وأبو سلمة مدني ويوصف بتدليس ، وقد سمع من خلق ماتوا قبل عمرو ، وقد روى بكير بن الأشج عن أبي سلمة أنه أرسل جعفر بن عمرو بن أمية إلى أبيه يسأله عن هذا الحديث ، فرجع إليه فأخبره به . فلا مانع أن يكون أبو سلمة اجتمع بعمرو بعد فسمعه منه ، ويقويه توفر دواعيهم على الاجتماع في المسجد النبوي ، وقد ذكرنا أن ابن مندة أخرجه من طريق معمر بإثبات ذكر العمامة فيه .

وعلى تقدير تفرد الأوزاعي بذكرها لا يستلزم ذلك تخطئته لأنها تكون زيادة من ثقة حافظ غير منافية لرواية رفقته ، فتقبل ، ولا تكون شاذة ، ولا معنى لرد الروايات الصحيحة بهذه التعليلات الواهية . انتهى كلام الحافظ .

وقال العيني في الباب : على تقدير تفرد الأوزاعي بذكر العمامة لا يستلزم ذلك تخطئته لأنه زيادة من ثقة غير منافية لرواية غيره ، فتقبل . اهـ

وقول صاحب الفيض : قال الحافظ : وله متابعات أيضا . فيه أن الحافظ لم يقله

وإنما قال ما ذكرناه قبيل، وليس فيه إلا بيان متابعة معمر فقط، لا متابعات. ثم إن هذه المتابعة الواحدة قد نبه عليها البخاري نفسه في الكتاب كما ذكرنا، فإحالتها على الحافظ دون البخاري من باب إبعاد النجعة.

١٠١٩- **قال**: والبخاري وإن أخرج حديث المسح على العمامة إلا أنه لم يترجم عليه بهذه المسألة فدل على ضعف فيه لأنه تحقق عندي من عاداته أن الحديث إذا كان قويا عنده ويكون فيه لفظ يتردد فيه النظر يخرجه في كتابه، ولا يترجم على ذلك اللفظ، ولايخرج منه مسألة، فصنيعه هذا في المسح على العمامة يدل الخ(١/ ٣٠٣)

يقول أولا: إن الذي تحقق عند صاحب الفيض أنه من عادات البخاري فليس هو من عادات البخاري، وإنما هو من أوهام أو مغالطات صاحب فيض الباري كما يدل عليه تصفح واستقراء صحيح البخاري، وها نحن نذكر أمثلة منه ليكون القاري على التحقيق الذي هو إرشاد ونصح للساري:

المثال الأول: حديث أبي أيوب الأنصاري أخرجه البخاري من طريقين:

أحدهما: طريق ابن أبي ذئب في باب لا تستقبل القبلة بغائط أو بول الخ وفيه لفظ: «ولا يولها ظهره».

والثاني: طريق سفيان في باب قبلة أهل المدينة وأهل الشام والمشرق الخ وفيه لفظ: «ولا تستدبروها». ولم يترجم البخاري على هذا اللفظ، ولم يخرج منه مسألة تحريم استدبار القبلة بغائط أو بول، ولا مسألة كراهيته.

فهل يقول صاحب الفيض ومن وافقه: إن البخاري وإن أخرج حديث النهي عن استدبار القبلة بغائط أو بول إلا أنه لم يترجم عليه بهذه المسألة، فدل على ضعف فيه لأنه تحقق - إلى آخر ما قال في حق حديث عمرو بن أمية في المسح على العمامة ؟ كلا ثم كلا لن يقولوه البتة في حق لفظ: «ولا تستدبروها». في حديث أبي أيوب فقد تبين أن ما جعله من عادات البخاري فإنما هو من أوهام صاحب فيض

الباري، أو مغالطاته الشنيعة يا أيها القاري.

المثال الثاني: حديث ابن عمر في ارتقاءه على ظهر البيت قد أخرجه البخاري في ثلاثة مواضع من صحيحه الجامع:

الأول: باب من تبرز على لبنتين من كتاب الوضوء، وفيه لفظ: «مستقبلا بيت المقدس لحاجته».

الثاني: باب التبرز في البيوت من كتاب الوضوء أيضا أخرجه في هذا الباب من طريقين في أحدهما لفظ: «يقضي حاجته مستدبر القبلة مستقبل الشام». وفي ثانيهما لفظ: «مستقبل بيت المقدس».

الثالث: باب ما جاء في بيوت أزواج النبي ﷺ الخ من أبواب فرض الخمس، وفيه لفظ: «فرأيت النبي ﷺ يقضي حاجته مستدبر القبلة مستقبل الشام».

ولم يترجم البخاري على هذا اللفظ لا على مستدبر القبلة، ولا على مستقبل بيت المقدس، أفيقال هنا أيضا: إن البخاري وإن أخرج حديث استدبار القبلة واستقبال بيت المقدس وقت الحاجة إلا أنه لم يترجم عليه بهذه المسألة فدل على ضعف فيه لأنه تحقق الخ؟ كلا ثم كلا لن يقال هذا البتة.

المثال الثالث والرابع: حديثا عثمان بن عفان وعبد الله بن زيد المازني في صفة وضوء النبي ﷺ فإن حديث عثمان أخرجه البخاري في باب الوضوء ثلاثا ثلاثا من كتاب الوضوء، وفيه لفظ: «دعا بإناء فأفرغ على كفيه ثلاث مرار فغسلهما ثم أدخل يمينه في الإناء». وأخرجه في باب سواك الرطب واليابس للصائم من كتاب الصوم وفيه لفظ: «فأفرغ على يديه ثلاثا». وأخرجه في باب المضمضة في الوضوء من كتاب الوضوء وفيه لفظ: «دعا بوضوء فأفرغ على يديه من إناءه فغسلهما ثلاث مرات ثم أدخل يمينه في الوضوء».

وحديث عبد الله بن زيد أخرجه في باب مسح الرأس كله من كتاب الوضوء،

وفيه لفظ: «فدعا بماء فأفرغ فغسل يده مرتين». وأخرجه في باب غسل الرجلين إلى الكعبين، وفيه لفظ: «فغسل يديه ثلاثا ثم أدخل يده في التور». وفي باب من مضمض واستنشق من غرفة واحدة، وفيه لفظ: «أفرغ من الإناء على يديه فغسلهما». وفي باب مسح الرأس مرة، وفيه لفظ: «فتوضأ لهم فكفأ على يديه فغسلهما ثلاثا». وفي باب الوضوء من التور، وفيه لفظ: «فكفأ على يديه فغسلهما ثلاث مرار».

ولم يترجم البخاري لغسل اليدين في مبدء الوضوء، ولا لغسلهما قبل إدخالهما الإناء لا على حديث عثمان ولا على حديث عبد الله بن زيد، فهل يقال: إن البخاري وإن أخرج حديث غسل اليدين في أول الوضوء، وقبل إدخالهما الإناء إلا أنه لم يترجم عليه بهذه المسألة، فدل على ضعف فيه لأنه تحقق الخ؟ حاشا البخاري أن يقصد ذلك من تركه لهذه الترجمة على حديث عثمان وحديث عبد الله بن زيد - رضي الله عنهما -

المثال الخامس: حديث عبد الله بن مسعود أخرجه البخاري في باب لا يستنجى بروث من كتاب الوضوء، وفيه لفظ: «فأخذ الحجرين». ولم يترجم عليه المصنف أفيقال إن البخاري وإن أخرج حديث أخذ الحجرين إلا أنه لم يترجم عليه بهذه المسألة، فدل على ضعف فيه لأنه تحقق الخ؟

وفي حديث ابن مسعود لفظ: «أتى النبي ﷺ الغائط، فأمرني أن آتيه بثلاثة أحجار». وفي حديث أبي هريرة المخرج في الباب السابق: باب الاستنجاء بالحجارة لفظ: «فكان لا يلتفت، فدنوت منه فقال: ابغني أحجارا أستنفض بها أو نحوه». لم يترجم البخاري على هذين اللفظين، ولم يستنبط منهما مسألة، أفمن الإنصاف أن يقال: إن البخاري وإن أخرج حديث هذين اللفظبن إلا أنه لم يترجم عليهما بهذه المسألة فدل على ضعف فيهما لأنه تحقق الخ؟

والأمثلة في هذا الموضوع كثيرة في الغاية، وفي القدر الذي ذكرناه كفاية لمن له أدنى مراس ودراية، والحاصل أن الذي جعله صاحب الفيض من عادات البخاري فهو ليس من عاداته أصلا لا قطعا ولا ظنا، فحديث عمرو بن أمية الضمري في المسح على الخفين، والمسح على العمامة صحيح لا ضعف فيه ولا تردد لا في لفظ الخفين ولا في لفظ العمامة.

ثانيا: إنه يلزم مما تحقق عند صاحب الفيض أنه من عادات الخ أن يكون عقد الترجمة على حديث أو لفظ منه، واستنباط مسألة من حديث أو لفظ منه بل على كل جملة من جمل الحديث شرطا من شروط البخاري لصحة ألفاظ الحديث، واللازم كما ترى، ولم يذكر هذا الشرط أحد ممن تكلموا في شروط البخاري.

ثالثا: إن قوله: ولذا تركه. مبني على قوله قبل: تحقق عندي من عاداته الخ وقد عرفت أنه خطأ بمرة. هذا إن كان الضمير المنصوب في قوله: تركه. يعود على التبويب، ثم الحصر هنا عجيب لأن لترك التبويب والترجمة على لفظ أسبابا عديدة ووجوها كثيرة.

وإن كان الضمير المنصوب يرجع إلى المسح على العمامة فقوله هذا يحتاج إلى دليل يدل على أن البخاري ترك المسح على العمامة، وكذا قوله بعد: ولم يذهب إليه. وأما ترك التبويب والترجمة على لفظ: «يمسح على عمامته». فلا يدل على أنه ترك المسح على العمامة ولم يذهب إليه، والحصر على هذا المعنى أيضا عجيب لأن للترك وعدم الذهاب على تقدير الثبوت عللا كثيرة، ودواعي عديدة، والذي جعله صاحب الفيض علة وسببا على وجه الحصر لم يثبت أصلا كما رأيت.

١٠٢٠- **قال**: وأجاب عنه بعض الحنفية أنه سوى عمامته بعد المسح وظنه الراوي مسحا، فعبر عن التسوية بالمسح على العمامة. قلت: وهذا الجواب ليس بمرضي عندي لأنه يفضي إلى تغليط الصحابي الخ (١/ ٣٠٣-٣٠٤).

يقول أولا: إن صاحب الفيض حكى في هذه الصفحة تأويلات لحديث المسح على العمامة عن الذين جحدوا به بعضها عن الحنفية وبعضها عن غيرهم:

فالأول: منها أن المراد به تسوية العمامة بعد المسح على الرأس.

والثاني: منها أن المراد المسح عليها تبعا لمسح بعض الرأس، لا قصدا، وجعل هذا التأويل عين التأويل الأول في الأصل أيضا خطأ كما لا يخفى.

والثالث: منها أن معناه أنه لم يمسح على العمامة، بل مسح على الرأس حال كون العمامة على الرأس.

وقد كفانا صاحب الفيض نفسه مؤونة رد هذه التأويلات وأمثالها بقوله بعد: والحق عندي أن المسح على العمامة ثابت في الأحاديث كيف لا وقد ذهب إليه الأئمة الثلاثة - رضي الله عنهم - ولو لم يكن له أصل في الدين لما اختاروه البتة. (١/ ٣٠٤).

وكلامه هذا نص صريح أن المسح على العمامة الذي ثبت عنده في الأحاديث هو المسح الذي اختاره هؤلاء الأئمة الثلاثة - رحمهم الله تعالى - فلا يقال: إن صاحب الفيض أراد بقوله: والحق عندي أن المسح على العمامة ثابت في الأحاديث الخ المسح على بعض الرأس، والباقي على العمامة، أو أراد به غير ذلك. لأن هذا المسح لم يخالف فيه هؤلاء الأئمة الثلاثة بزعمه أيضا غيرهم.

ثانيا: إن كلمة صاحب الفيض في المسح على العمامة قد اضطربت فإنه قال:

أولا: والبخاري وإن أخرج حديث المسح على العمامة - إلى قوله: فدل على ضعف فيه.

وثانيا: والحق عندي أن المسح على العمامة ثابت في الأحاديث الخ

وثالثا: فما دام لا يثبت أنه مسح على العمامة ولم يمسح معها على الرأس لا تقوم الأحاديث المجملة في هذا الباب حجة للحنابلة الخ (٣٠٤).

ورابعا: ويمكن عندي أن يكون المسح على العمامة في الوضوء على الوضوء (٣٠٤).

وخامسا: وتبين لي بعد تتبع الطرق أن هذه الواقعة والتي تليها في الباب الآتي واحدة الخ (٣٠٤).

فانظر كيف عامل الرجل مع حديث المسح على العمامة الثابت عن رسول الله ﷺ المخرج في أصح الكتب بعد كتاب الله ؟ ولم يسمح طبعه المقلد أن يترك قول مقلده، ويعامل معه معاملته مع حديث رسول الله ﷺ وإنما فعل ما فعل معترفا بأن الحق عنده أن المسح على العمامة ثابت في الأحاديث.

ثالثا: إن جواب القاضي أبي بكر بن العربي وغيره بأن المسح ببعض الرأس كان أصلا، والباقي على العمامة كان تبعا يكاد يتمشى في حديث المغيرة الذي ورد فيه المسح بالناصية وعلى العمامة، وأما في حديث الباب فلا.

ثم لا دليل يدل على أن المسح في حديث المغيرة هذا كان بالناصية أصلا وقصدا، وعلى العمامة تبعا، وإنما هو رأي رأوه، وهوى اهتووه.

وقوله: كما نشاهد البعض إذا مسح على البعض وكان على الرأس عمامة. فيه أنه يكون في هذه الصورة ماسحا على العمامة وبعض الرأس معا لا يقال فيها أنه مسح على العمامة، وفي حديث الباب: «رأيت النبي ﷺ يمسح على عمامته».

رابعا: إن أفعال النبي ﷺ التي يحكيها لنا أصحابه - رضي الله عنهم - تكون وتصدر عن قصد منه ﷺ، وكذا أقواله وتقاريره إلا أن يدل دليل على أنه ﷺ لم يقصدها، ولم يوجد في باب المسح على العمامة ذلك الدليل، فقوله في بيان حاصل جواب القاضي: إن الراوي ذكر المسح على العمامة كما وقع في الخارج الخ - يعني به أنه وقع في الخارج تبعا من غير قصد - خطأ محض فإن الراوي لم يقل: يمسح على عمامته تبعا. ولا قال: من غير قصد. فلا معنى لقوله: وإذا كان

مسح بلا قصد فنقله أيضا كذلك .

وقوله : وليس فيه تغليط له، بل فيه تصويب . فيه أن ليس فيه تصويب له بل فيه تغليط له مراعاة للقاعدة المذكورة في أول هذا النقاش الرابع .

ألا ترى أن في حديث الباب : «وخفيه» . فمن قال : إن المسح على الخفين كان تبعا بلا قصد . يكون مخطئا ومغلطا للراوي لا محالة، ولا يكون مصوبا ومصححا له البتة، فكذا من قال هذا في المسح على العمامة يكون لا محالة مخطئا ومغلطا لعمرو بن أمية الضمري الصحابي الراوي الذي يقول : «رأيت النبي ﷺ يمسح على عمامته وخفيه» . ولا يكون مصوبا ومصححا له البتة وإن ادعى وتفوه أحد بالتصويب .

وليس واقعة الضمري هذه واقعة المغيرة، فإن صاحب الفيض قد قال قبل : وأظن أن هذه واقعة عمرو بن الضمري واقعة الحضر . انتهى بلفظه، وواقعة المغيرة واقعة سفر تبوك .

خامسا : إن قوله : وقوله : «مسح على العمامة» . متحمل لهذا المراد عرفا وعربية . فيه أنه لا يتحمل هذا المراد أصلا لا لغة وعربية، ولا عرفا خاصا ولا عرفا عاما فإن من مسح على الرأس دون العمامة وإن كان متعمما لا يقال في حقه : إنه مسح على العمامة . لا عرفا ولا عربية .

وأما حديث أبي داود : «أن النبي ﷺ مسح على رأسه ولم ينقض العمامة» . فقد مضى الكلام عليه في باب مسح الرأس كله، وأن المراد به المسح على العمامة، فراجعه هنالك .

سادسا : قوله : كيف لا وقد ذهب إليه الأئمة الثلاثة الخ ظاهره بل نصه هنا أن الأئمة مالكا والشافعي وأحمد ذهبوا إلى المسح على العمامة وقالوا به، والأمر ليس كذلك لأنه لم يذهب إليه من هؤلاء الأئمة الأجلة الثلاثة إلا أحمد فقط . وأما مالك

والشافعي فلم يذهبا إلى المسح على العمامة.

قال الترمذي بعد أن أخرج حديث المغيرة قال: «توضأ النبي ﷺ ومسح على الخفين والعمامة»: حديث المغيرة بن شعبة حديث حسن صحيح وهو قول غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ منهم أبوبكر وعمر وأنس، وبه يقول الأوزاعي وأحمد وإسحاق. قال: وسمعت الجارود بن معاذ يقول: سمعت وكيع ابن الجراح يقول: إن مسح على العمامة يجزئه للأثر. اهـ

ثم قال: وقال غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ والتابعين: لا يمسح على العمامة إلا أن يمسح برأسه مع العمامة، وهو قول سفيان الثوري ومالك ابن أنس وابن المبارك والشافعي. اهـ

وقال العيني في الباب: قال ابن المنذر: وممن مسح على العمامة أبو بكر الصديق - رضي الله عنه - وبه قال عمر وأنس وأبو أمامة، وروي عن سعد بن مالك وأبي الدرداء، وبه قال عمر بن عبد العزيز والحسن وقتادة ومكحول والأوزاعي وأبو ثور. وقال عروة والنخعي والشعبى والقاسم ومالك والشافعي وأصحاب الرأي: لا يجوز المسح عليها. اهـ

فقد تبين أن الأئمة الثلاثة مالكا والشافعي وأبا حنيفة ذهبوا إلى عدم جواز المسح على العمامة، فقول صاحب الفيض: قد ذهب إليه الأئمة الثلاثة - يعني به إلى المسح على العمامة - خطأ محض إلا أن يقال: إنه أراد بهم الأئمة الثلاثة الذي ذكرهم الترمذي - أعني الأوزاعي وأحمد وإسحاق - لكن فيه بعد وخلاف المتعارف، ولا قرينة في كلامه هنا تدل على ذلك المراد، والله تعالى أعلم بما في صدور العباد.

سابعا: إن كلامه هذا من قوله: كيف لا وقد- إلى قوله: ومع ذلك ذهبوا إليه. يدل على أن قول الأئمة بشيء واختيارهم له يستدعيان أن يكون لهما أصل

ثابت في الدين آية كـان ذلك الأصل أم حـديثـا، وإن هذا إلا قـول بأن الأئمـة معصومون من الخطأ وهو خلف من القول لأن المجتهد يخطئ ويصيب، ولأن هذا القول يفضي إلى اعتقاد التناقض في الدين، فإن الذين لا يجيزون المسح على العمامة أيضا أئمة، فيكون لقولهم واختيارهم أيضا أصل في الدين، ولا تناقض في الدين أصلا.

وقد صرح كثير من أهل العلم أن وفاق عالم لحديث لا يستلزم صحته أو حسنه عنده، فكيف عند غيره؟ وكذا خلافه لحديث لا يقتضي ضعفه عنده، فكيف عند غيره؟ واعتقاد أن الأئمة أخطأوا في أمر ليس من إساءة الظن بهم في شيء وإلا كانت الحنفية من المسيئين الظن بمالك والشافعي وأحمد، بل بأبي حنيفة أيضا وللتفصيل موضع آخر.

ثامنا: إن دلالة ألفاظ الحديث الثابتة، وألفاظ القرآن معتبرة في أخذ الأحكام والعقائد والسير من الكتاب والسنة، وعلم أصول الفقه شاهد صدق لما قلنا، فإن العام والخاص والمطلق والمقيد والنص والظاهر والأمر والنهى من أنواع الألفاظ والكلام. ولا يترك دلالة ألفاظ السنة والكتاب بتوارث الأمة، ولا باختيار الأئمة إلا أن يبلغ توارث الأمة واختيار الأئمة إلى رسول الله ﷺ بسند مقبول.

ففي قول صاحب الفيض: وإني لست من الذين يأخذون الدين الخ توهين أمر ألفاظ الكتاب والسنة، وكون الأئمة هداة الدين وأعلامه لا يستدعي أن يكون كل ما قالوه واختاروه صوابا غير خطأ.

تاسعا: قوله: ولكنه قال: إنه كان ثم نسخ. فيه أن محمدا لم يقله، وإنما قال: بلغنا أن المسح على العمامة كان فترك. اهـ وقد نقله صاحب الفيض نفسه قبل بلفظ: بلغنا أنه كان ثم ترك. وانظر تعليقنا عليه هنالك.

عاشرا: قوله: وكان مولانا شيخ الهند يقول بأداء سنة الاستحباب منه - إلى

قوله: فلا بد أن يقال بأداء سنة التكميل منه. فيه أنه قد جحد به ما اعترف به من قبل فإن الأئمة الثلاثة الأوزاعي وأحمد وإسحاق قالوا بأن فرض المسح يتأدى بالمسح على العمامة. ثم الصواب: يقول بأداء سنة الاستيعاب الخ والاستحباب هنا خطأ كما لا يخفى.

١٠٢١- **قال**: والأحاديث في المسح على العمامة على أنحاء: في بعضها ذكر العمامة فقط، وفي بعضها ذكر العمامة والرأس كليهما، وفي بعضها ذكر الرأس فقط، وقد جاء حديث المغيرة على الطرق الثلاثة، فدل على أنه لم يمسح على العمامة الخ (١/ ٣٠٤).

يقول أولا: إن في إدراج أحاديث مسح الرأس في أحاديث المسح على العمامة نظرا. نعم إدراج أحاديث المسح على العمامة في أحاديث المسح بالرأس متجه فإن المسح على العمامة مسح على الرأس بحائل.

ثانيا: إن بناء كلامه هذا على أن تلك الأحاديث والطرق تحكي لنا واقعة واحدة ولا دليل يثبت ذلك، ودليل التعدد سياق الطرق والأحاديث، وقوله: فإذا وجدنا في هذا الحديث الخ تحكم وتعسف لأنه احتمال محض كما يدل عليه قوله بعد: لاحتمال أن يكون فيها أيضا كما في حديث المغيرة.

وقد عرفت أن حديث المغيرة يحكي لنا واقعات لوضوء النبي ﷺ في بعضها المسح على العمامة، وفي بعضها المسح بالناصية وعلى العمامة، وراجع المسألة في باب مسح الرأس كله.

ثم في كلامه هذا جحود لما اعترف به قبل في قوله: والحق عندي أن المسح على العمامة ثابت الخ

ثالثا: قوله: فما دام لا يثبت أنه مسح على العمامة ولم يمسح معها على الرأس لا تقوم الأحاديث المجملة حجة الخ فيه أنه على هذا لا تقوم الأحاديث في مسح

الرأس حجة لأن قوله هذا يجري فيها أيضا بأن يقال: فما دام لا يثبت أنه مسح بالرأس ولم يمسح على العمامة لا تقوم الأحاديث المجملة حجة للمسح على الرأس لاحتمال أن يكون الأمر فيها أيضا كما في أحاديث المسح على العمامة.

بل هذا الاحتمال يتأتى في آية المسح أيضا فإن الله تعالى قال: ﴿وامسحوا برؤوسكم﴾. ولم يقل معه: ولا تمسحوا على عمائمكم. فما دام لا يثبت أن الله قال: وامسحوا برؤوسكم ولا تمسحوا على عمائمكم. لا تقوم الآية المجملة حجة للمسح بالرؤوس لاحتمال الخ، وبطلان هذا واضح، فكذا بطلان قوله: فما دام لا يثبت الخ

١٠٢٢- **قال**: ويمكن عندي أن يكون المسح على العمامة في الوضوء على الوضوء فإنه قد ثبت للوضوء عندي على أنحاء كما مر من قبل، وإن أنكرها ابن تيمية الخ (١/ ٣٠٤).

أقول: وفي الفتح أن واقعة المسح في غزوة تبوك حين تأخر المغيرة مع النبي ﷺ في صلاة الصبح، فقضى حاجته، ثم توضأ. فانتقض ما رامه من وضوء على وضوء.

يقول أولا: إن البخاري قد أخرج في الباب عن المغيرة بن شعبة عن رسول الله ﷺ: «أنه خرج لحاجته، فاتبعه المغيرة بإداوة فيها ماء فصب عليه حين فرغ من حاجته، فتوضأ ومسح على الخفين». اهـ

قال الحافظ: قوله: «أنه خرج لحاجته». في الباب الذي بعد هذا أنه كان في سفر، وفي المغازي: «أنه كان في غزوة تبوك». على تردد في ذلك من رواته، ولمالك وأحمد وأبي داود من طريق عباد بن زياد عن عروة بن المغيرة: «أنه كان في غزوة تبوك» بلا تردد، وأن ذلك كان عند صلاة الفجر. اهـ

وقال الحافظ: قوله: «فتوضأ». زاد في الجهاد: «وعليه جبة شامية». ولأبي

داود: «من صوف من جباب الروم». وزاد المصنف في الطريق الذي في باب الرجل يوضئ صاحبه: «فغسل وجهه ويديه». والفاء في «فغسل» تفصيلية، وتبين من ذلك أن المراد بقوله: «فتوضأ». أي بالكيفية المذكورة، لا أنه غسل رجليه الخ

فحديث المغيرة فيه بيان وضوء الصلاة، لا بيان نحو آخر من الوضوء غير وضوء الصلاة، وكان بعد قضاء الحاجة، فلم يكن من باب الوضوء على الوضوء، فلا يتمشى ما قاله صاحب الفيض من أنه يمكن عندي أن يكون المسح على العمامة الخ في حديث المغيرة.

ثم إن الحنفية يتمسكون بحديث المغيرة الذي فيه المسح بالناصية لقولهم بافتراض ربع الرأس في المسح، ولما كان الوضوء الذي فيه من باب الوضوء على الوضوء اختل تمسكهم به للفرق الواضح بين الصورتين.

ثانيا: إن وضوء الصلاة شرعي قد ثبت بالكتاب والسنة، وأما أنواع الوضوء الآخر التي ذكرها صاحب الفيض، وأنحاءه التي ادعى أنها وضوء شرعا، فلم يقم دليل من الكتاب ولا من السنة على أنها وضوء شرعا. نعم قد ثبت الوضوء على الوضوء بالسنة، وبالكتاب أيضا عند البعض لكنه وضوء الصلاة، فليس نحوا آخر من الوضوء غير وضوء الصلاة ومن ادعى فعليه البيان. وإذا تحقق هذا فلا مساغ لإمكان صاحب الفيض هذا الذي اختاره هنا، وقد تقدم ما في قوله: وإن أنكرها ابن تيمية. فراجعه من موضعه.

ثالثا: إن في كلامه هذا أيضا جحودا لما اعترف به قبل في قوله: كيف لا وقد ذهب إليه الأئمة الثلاثة - رضي الله عنهم - ولو لم يكن له أصل في الدين لما اختاروه البتة الخ فإن هؤلاء الأئمة قالوا بالمسح على العمامة في وضوء الصلاة ولو لم يكن وضوءا على وضوء.

١٠٢٣- قال: وتبين لي بعد تتبع الطرق أن هذه الواقعة والتي تليها في الباب

الآتي واحدة قال: أخبرني عمرو بن أمية أن أباه أخبره أنه رآى رسول الله ﷺ يحتز من كتف شاة فدعي إلى الصلاة، فألقى السكين ولم يتوضأ. وواقعة الباب الخ (١/ ٣٠٤).

يقول أولا: إن حديث عمرو بن أمية الضمري أنه رأى رسول الله ﷺ يحتز من كتف شاة. الحديث أخرجه البخاري في باب من لم يتوضأ من لحم الشاة والسويق، وهو يلي الباب الآتي، وليس بالباب الآتي، وإنما الباب الآتي هو باب إذا أدخل رجليه وهما طاهرتان، وإنما أخرج فيه المصنف حديثا واحدا، وهو حديث المغيرة في مسح الخفين، ولم يخرج فيه غيره، فقوله: والتي تليها في الباب الآتي. خطأ محض.

فإن قلت: إنه أراد بقوله هذا واقعة حديث المغيرة، ولا ريب أنها تلي واقعة حديث الباب وقد أخرجها المصنف في الباب الآتي أيضا.

قلت: إن هذا مردود من وجوه:

الأول: أن صاحب الفيض قال بعد في تفسير الواقعة التي تليها عنده في الباب الآتي: أخبرني عمرو بن أمية الخ فكيف تكون هي واقعة حديث المغيرة ؟

الثاني: أن حديث المغيرة وواقعته مخرجان في الباب فلا يبقى لقوله: والتي تليها في الباب الآتي. حينئذ معنى يعتد به.

الثالث: أن قوله: وواقعة الباب أيضا يرويها عمرو بن أمية الخ مع ما قبله يدل على أن راوي الواقعتين هو عمرو بن أمية الخ فلا مساغ للإرادة المذكورة إذ هي مبنية على أن راوي إحدى الواقعتين هو المغيرة، والأخرى هو عمرو بن أمية.

الرابع: أن صاحب الفيض قد قال قبل في الباب: وأظن أن هذه واقعة عمرو ابن الضمري واقعة الحضر. اهـ (٣٠٣) وواقعة المغيرة واقعة السفر، فهما واقعتان، لا واقعة واحدة عند صاحب الفيض أيضا، فلا تتأتى تلك الإرادة فإن مبناها على

اتحاد الواقعتين عنده .

ثانيا : قوله : قال : أخبرني عمرو بن أمية أن أباه أخبره أنه رآى الخ خطأ والصواب ما في البخاري باب من لم يتوضأ من لحم الشاة الخ حدثنا يحيى بن بكير قال : حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب قال : أخبرني جعفر بن عمرو بن أمية أن أباه أخبره أنه رآى الخ

وكذا قوله : وواقعة الباب أيضا يرويها عمرو بن أمية عن أبيه . أيضا خطأ فإن الصواب : جعفر بن عمرو بن أمية عن أبيه . فإن كلا الحديثين - حديث مسح العمامة المخرج في الباب ، وحديث أن رسول الله ﷺ كان يحتز من كتف شاة فدعي الخ المخرج في الباب الذي بعد هذا الباب بباب - من مسانيد عمرو بن أمية الضمري رضي الله عنه كما يظهر ذلك بالرجوع إلى كتاب البخاري .

هذا وقد سقط لفظ : «فصلى» . من المتن المذكور في الفيض ، ففي الباب المحال عليه الحديث : «فألقى السكين ، فصلى ، ولم يتوضأ» .

ثالثا : إن صاحب الفيض يجزم في قوله : وتبين لي بعد تتبع الطرق الخ بأن واقعة مسح العمامة ، وواقعة الاحتزاز من كتف الشاة اللتين رواهما عمرو بن أمية الضمري واحدة ، ثم يتردد في دعواه هذه في قوله بعد : فإن كانت تلك واحدة الخ ويشك فيها ومستند ادعاءه التوحد شيئان :

الأول : أن كان راويهما صحابيا واحدا وهو عمرو بن أمية الضمري - رضي الله عنه -

الثاني : التبادر بعد جمع الطرق .

وكلاهما لا يخلو عن نظر :

أما الأول : فلأن مجرد كون الراوي واحدا لايستدعي أن يكون حديثاه أو أحاديثه حكاية عن واقعة واحدة ، وهذا لا يخفى على كل من مارس كتب الحديث

وفنه .

وأما الثاني : فلأن المتبادر بعد جمع الطرق وتتبعها أنهما واقعتان، لا واقعة واحدة فإن عمرو بن أمية يقول في حديث : «رأيت النبي ﷺ يمسح على عمامته وخفيه » . ويقول في حديثه الآخر : «رأى رسول الله ﷺ الخ وفيه : فصلى ولم يتوضأ» . وفي لفظ لأحمد : قال : «رأيت النبي ﷺ أكل لحما أو عرقا فلم يمضمض ولم يمس ماء فصلى» . (٤/ ١٧٩) .

فالظاهر من الحديث الأول أن رسول الله ﷺ توضأ فمسح على العمامة والخفين، بل هو نص في ذلك . ونص الحديث الثاني أنه ﷺ لم يتوضأ ولم يمس ماء .

فقوله : فالأقرب فيها أنه لم يتوضأ فيها وضوءا كاملا الخ خطأ فإن هذا ليس بالأقرب، بل هو الأبعد، بل هو محال لأن الحديث ينص أنه لم يمس ماء ولم يتوضأ في هذه الواقعة، فلم يوجد الوضوء في هذه الواقعة أصلا، فلم يتوضأ ﷺ في هذه الواقعة لا وضوءا كاملا ولا ناقصا، ولا مسح فيها على العمامة ولا على الخفين إذ هذا المسح يوجد في الوضوء ولا يمكن بدون مس الماء بخلاف الواقعة الأخرى فإن مسح العمامة والخفين فيها منصوص عليه وهو يستلزم الوضوء عرفا .

فإن قلت : إن في طريق أحمد التي فيها : «ولم يمس ماء» . رجل مجهول هو فلان بن عمرو بن أمية .

قلت : إن فلان بن عمرو بن أمية هذا هو جعفر بن عمرو بن أمية الذي أسقطه صاحب الفيض من إسناد البخاري حينما نقله في الفيض، وقد جاء فلان هذا مصرحا باسمه في الطرق الأخرى فلا جهالة، فالحديث صحيح .

مع أنا نقول : إن لفظ : «فصلى ولم يتوضأ» . قد ورد في صحيح البخاري وهو كاف في نفي الوضوء الناقص أيضا لأن نفي الفعل يتوجه إلى أصله إلا أن يدل دليل

على نفي الكمال، ولا دليل ههنا يدل على نفي كمال الوضوء.

رابعا: قال صاحب الفيض قبل: فما دام لا يثبت أنه مسح على العمامة ولم يمسح معها على الرأس لا تقوم الأحاديث الخ فعلى هذا نقول: فما دام لا يثبت في حديث الباب أو غيره أنه مسح على العمامة والخفين ولم يأت ببقية الوضوء لا تقوم الأحاديث حجة لأنه اكتفى بالمسح على العمامة والخفين.

ثم لا دليل في الكتاب ولا في السنة يدل على أن مجرد مسح العمامة والخفين دون غسل أعضاء الوضوء وضوء شرعي أو نوع من الوضوء الشرعي، فقوله: ولكنه اكتفى بالمسح على العمامة والخفين الخ كما ترى، وبعد في خفاء بلا ريب وامتراء.

خامسا: إن كلامه هذا أيضا مبني على جحوده لما اعترف به في قوله: كيف لا وقد ذهب إليه الأئمة الثلاثة الخ فإن هؤلاء الأئمة لم يذهبوا إلى ما سجله في هذا الكلام وأمثاله.

١٠٢٤- **قال المحشي**: قال الخطابي: وأبى المسح على العمامة أكثر الفقهاء وتأولوا الخبر في المسح على العمامة على معنى أنه كان يقتصر على مسح بعض الرؤوس فلا يمسحه كله مقدمه ومؤخره ولا ينزع عمامته من رأسه ولا ينقضها، وجعلوا خبر المغيرة بن شعبة كالمفسر، وهو أنه وصف وضوءه ثم قال: «ومسح بناصيته وعلى عمامته». فوصل الخ (١/ ٣٠٣).

يقول أولا: إنما الحجة في كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ لا في كثرة الفقهاء ولا في قلتهم، ولا في أكثريتهم، ولا في أقليتهم، قال الحافظ ابن كثير - رحمه الله الخبير - في تفسير قول الله البصير: ﴿ثم استوى على العرش الرحمن فاسئل به خبيرا﴾: أي استعلم عنه من هو خبير به عالم به فاتبعه واقتد به، وقد علم أنه لا أحد أعلم بالله، ولا أخبر به من عبده ورسوله محمد صلوات الله وسلامه

عليه سيد ولد آدم على الإطلاق في الدنيا والآخرة الذي لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، فما قاله فهو الحق، وما أخبر به فهو الصدق، وهو الإمام المحكم الذي إذا تنازع الناس في شيء وجب رد نزاعهم إليه، فما وافق أقواله وأفعاله فهو الحق، وما خالفها فهو مردود على قائله وفاعله كائنا من كان.

قال الله تعالى: ﴿فإن تنازعتم في شيء﴾. الآية، وقال تعالى: ﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾. وقال تعالى: ﴿وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا﴾. أي صدقا في الأخبار وعدلا في الأوامر والنواهي، ولهذا قال تعالى: ﴿فاسأل به خبيرا﴾. انتهى كلام الحافظ ابن كثير - رحمه الله منزل الكتاب المنير -

وقد ثبت المسح على العمامة عن النبي ﷺ قولا وفعلا، وكان رسول الله ﷺ عالما وخبيرا بقوله تعالى: ﴿وامسحوا برؤوسكم﴾. ومقتضياته كيف لا وهو الذي أنزل هو عليه ﷺ، ولم ينزل على أكثرية الفقهاء، ولا على أقليتهم، ولم تكن الفقهاء رسلا ولا أنبياء، فما قيمة قولهم وفعلهم بالنسبة إلى قوله ﷺ؟

وأما التأويل فيجري في قوله تعالى: ﴿وامسحوا برؤوسكم﴾. أيضا كما يجري في حديث المسح على العمامة سواء بسواء كما سترى، فلا معنى لإباء بعض الفقهاء عن المسح على العمامة، ولا وجه يعبأ به له فيما أعلم.

ثانيا: إن قوله: وجعلوا خبر المغيرة بن شعبة كالمفسر. فيه أنه لا دليل لهذا الادعاء والجعل، ولا سيما في الأحاديث القولية في مسح العمامة، وكذا لا دليل لقوله: وإنما وقع أداء الواجب من مسح الرؤوس بمسح الناصية الخ لا مع الحصر، ولا بدونه.

ثالثا: وقع في هذه الحاشية لفظ: الرؤوس. في موضعين، وفي الأصل لفظ: «الرأس». مكان الرؤوس في الموضعين. وقال في الحاشية: كما روي أنه مسح الخف. وأسفله كالتبع له والأصل الخ كذا قال المحشي ونقل، وفي الأصل: كما

روي أنه مسح أسفل الخف وأعلاه. ثم كان الواجب في ذلك مسح أعلاه، وصار مسح أسفله كالتبع له والأصل الخ.

ثم كون مسح أسفل الخف - على تقدير الثبوت - كالتبع - على تقدير التسليم - لا يستدعي أن يكون مسح العمامة كذلك.

رابعا: قال المحشي ناقلا عن الخطابي: فلا يترك الدليل المتيقن بالحديث المحتمل. وفي الأصل: فلا يترك الأصل المتيقن وجوبه بالحديث المحتمل الخ وبناء هذا الكلام على قضيتين:

الأولى: أن قوله تعالى: ﴿وامسحوا برؤوسكم﴾. نص في مسح الرأس من غير حائل ولا يحتمل التأويل.

الثانية: أن حديث ثوبان وغيره محتمل للتأويل.

وكلتا القضيتين لا تخلو عن نظر:

أما الأولى: فلأن المسح بالرأس يتناول المسح بالرأس بحائل، وبغير حائل والمسح ببعض الرأس بحائل، وبعضه الآخر بغير حائل، فليس المسح بالرأس بمحصور في الثاني، فهو أيضا محتمل للتأويل، والدليل على هذا حديث ثوبان فقد جعله هو محتملا للتأويل.

وأما الثانية: فلأن لفظ حديث ثوبان عند أبي داود في باب المسح على العمامة: قال: «بعث رسول الله ﷺ سرية، فأصابهم البرد، فلما قدموا على رسول الله ﷺ أمرهم أن يمسحوا على العصائب والتساخين». اهـ

وقال الخطابي نفسه: العصائب العمائم سميت عصائب لأن الرأس يعصب بها. اهـ

فحديث ثوبان هذا نص في المسح على العمامة لا يحتمل التأويل.

والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وامسحوا برؤوسكم﴾. فقد جعله غير محتمل

للتأويل.

والحاصل أن حديث ثوبان والآية: ﴿وامسحوا برؤوسكم﴾. كلاهما محتمل للتأويل، أو كلاهما غير محتمل له، فجعل حديث ثوبان محتملا للتأويل دون قوله: ﴿وامسحوا برؤوسكم﴾. تحكم، ولا سيما بالنظر إلى التأويل الذي لم ينشأ عن دليل.

(تنبيه)

إن ما قلنا في حديث ثوبان هذا مبني على أن المراد بالعصائب فيه العمائم وقد اعترف به الخطابي عينه، وقد ذكرنا قوله قبل في تفسير العصائب بالعمائم ثم لك أن تضع حديث عمرو بن أمية الضمري وغيره من أحاديث المسح على العمامة مكان حديث ثوبان في كلامنا هذا.

١٠٢٥- قال بعض الناس: قوله: «يمسح على عمامته». قال ابن بطال: قال الأصيلي: ذكر العمامة في هذا الحديث من خطأ الأوزاعي (ك). اهـ

يقول: قد تقدم أنه ليس من خطأ الأوزاعي لأن معمرا قد تابع الأوزاعي ثم التفرد لا يوجب خطأ الراوي فيما تفرد به، وإلا لزم أن تكون الغرائب كلها خطأ ولا قائل به.

-(باب إذا أدخل رجليه وهما طاهرتان)-

١٠٢٦- **قال:** أراد به أن يترجم بلفظ الحديث، ولم يشر إلى تحقيق المسألة بأن الطهارة شرط عند اللبس أو عند الحدث، فإنه من مراحل الاجتهاد، ويجري الشرحان في الحديث، ولو كان المصنف أراد أن يشير إلى هذه المسألة الخ(١/ ٣٠٥)

يقول أولا: إن البخاري هنا ترجم بلفظ الحديث، وأتى بتحقيق المسألة أيضا فقد أخرج الحميدي شيخ المصنف حديث المغيرة في مسنده قال: ثنا سفيان قال: ثنا زكريا بن أبي زائدة، وحصين بن عبد الرحمن السلمي ويونس بن أبي إسحاق عن

الشعبي عن عروة بن المغيرة بن شعبة عن أبيه قال: قلت: يا رسول الله أيمسح أحدنا على الخفين؟ قال: «نعم إذا أدخلهما وهما طاهرتان». اهـ (٢/ ٣٣٥/ ٧٥٨)

ولا ريب أن هذا اللفظ يدل دلالة واضحة على اشتراط الطهارة عند لبس الخفين بل هو نص صريح في هذا المطلوب، وكذا اللفظ المخرج في الباب: «دعهما فإني أدخلتهما طاهرتين». فإن إدخال الرجلين حالة الطهارة في الخفين عبارة عن لبس الخفين حالة الطهارة، ولا يحتمل أي لفظ من ألفاظ الحديث اشتراط الطهارة عند الحدث.

ثانيا: إن أراد بقوله: فإنه من مراحل الإجتهاد. أن اشتراط الطهارة عند اللبس أو عند الحدث من مراحل الاجتهاد والقياس، ولا يوجد فيه نص في الشرع منعنا أنه من مراحل الاجتهاد بهذا المعنى لأن النص فيه موجود كما عرفت.

وإن أراد به أنه من مراحل الاجتهاد والترجيح لأحد معنيين يحتملهما الحديث قلنا: إن لفظ: «إذا أدخلهما وهما طاهرتان». لا يحتمل المعنى القائل باشتراط الطهارة عند الحدث، وكذا لفظ: «فإني أدخلتهما طاهرتين». كما تقدم.

ومن هنا تبين أن قوله: ويجري الشرحان في الحديث. أيضا خطأ واضح لأن الشرح القائل بأن الطهارة عند الحدث شرط لا يجري في الحديث رأسا.

ثالثا: إن قوله: ولو كان المصنف أراد أن يشير الخ مبني على أن لفظ الحديث لا يمكن أن ينتقل منه ذهن الناظر فيه إلى هذه المسألة، وهو فاسد لأن الحديث نص صريح في أن الطهارة عند اللبس شرط للمسح.

مع أنا مكلفون بأن نقول ونحكم بما يدل عليه القرآن والحديث عبارتهما وإشارتهما ودلالتهما، واقتضاءهما، وإيماءهما، وتغيير لفظ الحديث بحيث يتغير به المعنى ليس من شأن أدنى مسلم فضلا أن يكون من شأن البخاري الذي بذل جهده، وسعى سعيه لحفظ الحديث وصيانة ألفاظه ومعانيه من التغيير والتغير،

فعليك بالتذكر والتدبر .

١٠٢٧- قال بعض الناس: قوله: فقال: «دعهما فإني أدخلتهما طاهرتين» .

أي إني أدخلت الرجلين في الخفين حال كون الرجلين طاهرتين . اهـ

يقول: إن كون رجليه ﷺ طاهرتين حال لبسه الخفين يستدعي أن يكون سائر أعضاء الوضوء له ﷺ طاهرة حالئذ لأن النبي ﷺ كان يطهر رجليه بعد أن يطهر سائر أعضاء الوضوء، ولم يثبت في رواية من الروايات أن يكون النبي ﷺ غسل رجليه قبل أن يغسل بقية أعضاء الوضوء فضلا أن يثبت لبس الخفين بعد غسل الرجلين قبل سائر الوضوء عنه ﷺ، فقد تبين أن كمال الطهارة وقت اللبس شرط للمسح، لا وقت الحدث أو المسح .

ثم اشتراط الطهارة وقت الحدث يقتضي أن لا يجوز المسح على الخفين في الوضوء على الوضوء الذي لبس الخفين بعده فإن الشرط - وهو الطهارة وقت الحدث - لم يوجد في هذه الصورة، واللازم كما ترى .

- (باب من لم يتوضأ من لحم الشاة) -

١٠٢٨- قال: واختار الشاه ولي الله رحمه الله تعالى أنه مستحب، وأزيد عليه شيئا، فأقول: إنه مستحب الخواص دون العوام، ومستحب الخواص هو ما يكون مستحبا لأجل المعنى، فالمستحب على نحوين مستحب لأجل الصورة وهو الذي ورد الشرع باستحبابه وهو الدائر في الفقه، ومستحب لأجل المعنى، وما يكون فيه إيماء إلى الفائدة فيه، ولم يرد الشرح باستحبابه صراحة الخ (١/ ٣٠٥) .

أقول: وقد ورد الأمر للجنب بالوضوء قبل النوم، وكذلك بالوضوء من مس الذكر، ولحوم الإبل، فإخراج مثل هذا الوضوء من المستحب صورة ليس بصحيح .

يقول أولا: إن صاحب الفيض لم يأت بدليل من الكتاب، ولا من السنة يدل على أن المستحب ينقسم إلى هذين النحوين، ولا على أن مستحب الخواص

والعوام ما ذكره، ولا على تخصيص النحو الأول بالمستحب لأجل الصورة، والثاني بالمستحب لأجل المعنى.

ثانيا: إن حقيقة المستحب لأجل الصورة التي ذكرها، بل اخترعها صاحب الفيض تصدق على الوضوء مما مست النار، والوضوء من لحوم الإبل، والوضوء من مس الذكر، ووضوء الجنب للنوم لأن الشرع قد ورد بالاستحباب المزعوم عنده ههنا.

وحقيقة المستحب لأجل المعنى التي اختلقها لا تصدق على هؤلاء الوضوءات إذ قد ورد الشرع باستحبابها صراحة.

فإخراج صاحب الفيض لهؤلاء الوضوءات عن النحو الأول، وإدخاله لها في النحو الثاني خطأ بين حسب ما أتى به من التدقيق أيضا، وهذا هو الذي أشار إليه شيخنا في قوله: وقد ورد الأمر للجنب الخ

ثالثا: إن الوضوء من مس الذكر ومن لحوم الإبل واجب، ولا قرينة في الكتاب ولا في السنة تصرف أمر الشرع بالوضوء من مس الذكر ومن لحوم الإبل عن الوجوب وحديث طلق بن علي منسوخ أو محمول على المس بحائل، والوضوء من لحوم الإبل ليس لأنها مما مست النار، فليس هذان الوضوءان من المستحب في شيء لا من المستحب لأجل الصورة، ولا من المستحب لأجل المعنى.

رابعا: إن الوضوءات المستحبة لدي صاحب الفيض التي يجعلها هو من قسم المستحب لأجل الصورة أيضا تشتمل على فوائد ومعاني توجب استحبابها وإن لم يدركها الناس، فإخراج هذه الوضوءات من نحو المستحب لأجل المعنى لا وجه له.

خامسا: إن كتب الفقه مشحونة بذكر الوضوءات التي جعلها صاحب الفيض من قسم المستحب لأجل المعنى مثل الوضوء من المباشرة الفاحشة، والوضوء مما مست النار، والوضوء من لحوم الإبل، والوضوء من مس الذكر ولمس المرأة

ووضوء الجنب للنوم، والفقهاء قد بحثوا عن هذه الوضوءات في كتبهم.

فقد حصحص أن هذا النحو من المستحب أيضا من وظيفة الفقهاء، وإلا لم يبحثوا عنها في مصنفاتهم، فقول صاحب الفيض: وليس هذا النوع من وظيفة الفقهاء الخ خطأ واضح، هذا وقد تقدم مسألة مستحب الخواص والعوام تفصيلا في باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين.

سادسا: قوله: وأسميه مستحب خواص الأمة كالوضوء للجنب فإنه أشار الشرع إلى معنى فيه لما في معجم الطبراني في جنب الخ فيه أن الحديث على تقدير وجوده في معجم الطبراني أو غيره باللفظ المذكور أو معناه، وتقدير ثبوته لا يدل على أن الوضوء للجنب من مستحب خواص الأمة لأنه في الجنب مطلقا من عوام الأمة كان ذلك الجنب، أو من خواصها، أو من أخص خواصها، وكون وجوب الوضوء أو استحبابه لأجل المعنى لا يوجب اختصاصه بخواص الأمة دون عوامها.

١٠٢٩- **قال**: ومن هذا الباب الوضوء من مس الذكر، ومس المرأة، ولحوم الإبل عندي، فأقول: إن الوضوء مستحب في جميعها إلا أنه مستحب الخواص، ولا بعد فيه فإن فقهاءنا أوجبوا الوضوء بأقل من هذه كالنظر إلى الأجنبية والغيبة، فلو التزمنا الوضوء من مس الذكر الخ (١/ ٣٠٥-٣٠٦).

أقول: وليس إيجاب الوضوء من النظر إلى الأجنبية من مذاهب الأئمة المتبوعين.

يقول أولا: قد تقدم أن الوضوء من لحوم الإبل ومن مس الذكر واجب، فإدخاله في المستحب وإن كان مستحب الخواص خطأ.

ثانيا: قد مضى أنه لا دليل في الكتاب ولا في السنة على أن هذه الوضوءات من مستحب الخواص، ولا على أن مستحب الخواص بالمعنى الذي ذكره موجود في الشرع.

ثالثا: قوله: ولا بعد فيه فإن الخ فيه بعد بل استحالة لما تقدم، وأما قول فقيه وإمام أو فقهاء وأئمة فليس بحجة في الشرع، وإنما الحجة في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ. على أن من قال بإيجاب الوضوء من النظر إلى الأجنبية ومن الغيبة لم يقولوا بإيجابه على الخواص دون العوام، بل قالوا بالإيجاب على جميعهم الخواص منهم والعوام.

فتشبثه بحشيش قول بعض الحنفية هذا أيضا لا ينجيه من وجهين:

الأول: أن إيجابهم للوضوء من النظر إلى الأجنبية ومن الغيبة يستدعي أن يكون الوضوء من مس الذكر ولمس المرأة أوجب لأنهما أفحش من النظر إلى الأجنبية والغيبة كما يدل عليه قوله: فلو التزمنا الوضوء من مس الذكر - إلى قوله: الذي هو أفحش منه الخ وهو لا يقول بالوجوب لا في مس الذكر ولمس المرأة وغيرهما مما ذكره، ولا في النظر إلى الأجنبية والغيبة.

الثاني: أن الذين أوجبوا الوضوء من النظر إلى الأجنبية والغيبة لم يفرقوا في ذلك الإيجاب بين الخواص والعوام، وصاحب الفيض قد فرق في الاستحباب بين الخواص والعوام.

رابعا: قوله: لما كان فيه بأس. فيه أن فيما ذهب إليه خلافا للمذهب لأن مذهبه هو مذهب أبي حنيفة لأنه مقلد له، وفي مسلم الثبوت: وأما المقلد فمستنده قول مجتهده، لا ظنه، ولا ظنه. اهـ.

خامسا: قوله: لما كان فيه بأس. فيه أن فيما ذهب إليه بأسا إذ لم يثبت في الشرع لا بالكتاب ولا بالسنة كما عرفت فيما سبق.

سادسا: قوله: ولا خلاف للمذهب. فيه أن فيما ذهب إليه خلافا للمذهب. لأن مذهبه هو مذهب أبي حنيفة لأنه مقلد له قال صاحب مسلم الثبوت: وأما المقلد فمستنده قول مجتهده، لاظنه، ولا ظنه. اهـ ومعلوم أن قول

أبي حنيفة في هذا الباب ليس ما ذهب إليه صاحب الفيض، فقوله هذا، وما ذهب إليه مخالف للمذهب، مذهب صاحب الفيض من حيث أنه مقلد، ومذهب أبي حنيفة، ومع ذلك هو مخالف للأدلة الشرعية.

١٠٣٠- **قال:** أما المعنى فيما مست النار فإن الملائكة لهم تباعد وتنافر عن الأكل والشرب بطباعهم الزكية، ومن أكل أوشرب المطبوخ الذي تدنس بصنعهم ونضجته أيديهم فكأنه وقع على بعد بعيد من طبعهم الخ (١/ ٣٠٦).

يقول أولا: إن تباعد الملائكة، وتنافرهم عن الأكل، والشرب بطباعهم الزكية لايختص بمأكول ومشروب دون مأكول ومشروب، ولا بمطبوخ ومسخن دون نيئ وغير مسخن، فينبغي أن يكون الوضوء من كل مأكول ومشروب مسته النار أم لم تمسه مستحبا للخواص عنده لأجل هذا المعنى، ولايقول هو نفسه بذلك.

وكون اليانع الجني حديث عهد بربه لايجعله قريبا إلى طباع الملائكة، وكذا ماء المطر في أول نزوله ليس مشروبا للملائكة كالمياه الأخر.

ثم حديث حداثة العهد بالرب تبارك وتعالى يقتضي أن يكون الوضوء من أكل الثمار التي مضت علي قطافها مدة، ومن شرب ماء المطر الذي أتت على نزوله أيام ومن شرب المياه المستقرة في الحفر والبرك مستحبا للخواص عنده لأن هذه الثمار والمياه ليست حديثة عهد بربها تبارك وتعالى.

وقد قال هو عينه: لأن هذا الماء بعد استقراره في حفرة، أو بركة تلطخ بأنواع الأدناس، ولم يبق علي صفة حداثة العهد. اهـ، فقد وجد في أمثال هذه الثمار والمياه أمران: تباعد الملائكة، وعدم حداثة العهد بالرب- تبارك وتعالى- فيكون الوضوء منها مستحبا للخواص عنده، وهو كما ترى.

ثانيا: إن قوله: فلعل الشرع أمر بالوضوء منه تلافيا لهذا البعد. يرشدك إلى أنه ليس على علم بما قاله، وإلا لم يقل: فلعل الشرع الخ بلفظ الترجي والتردد.

وقوله: فمحقت بركته. فيه أنه يستدعي أن يكون كل ما مسته النار، ولحقته صنعة البشر، وغيرته عما نزل إليهم ممحوق البركة ولوكان حلالا طيبا، ولم يقم عليه دليل ما في الكتاب، ولا في السنة، بل في الكتاب والسنة ما يرد دعواه هذه ردا بليغا مثل قوله تعالى: ﴿مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة﴾. الآية، ومثل قوله تعالى: ﴿وما أنفقتم من شيء فهو يخلفه﴾. الآية، ومثل الحديث الذي فيه قول الملك: «اللهم أعط منفقا خلفا». ومثل الأحاديث التي فيها ذكر دعوة جابر وأبي طلحة، وأضياف أبي بكر- رضي الله عنهم-

ثالثا: إن صاحب الفيض قد فسرههنا المعنى الذي صار لأجله عنده كل من الوضوء للجنب عند المنام، ولدي أكل الطعام، والوضوء مما مست النار مستحب خواص الأمة، ولم يفسر ههنا المعنى الذي صار عنده لأجله كل من الوضوء من لحوم الإبل، والوضوء من مس الذكر، والوضوء من لمس المرأة مستحب الخواص.

١٠٣١- **قال:** فالحاصل أن الوضوء من هذه الأشياء ليس كالوضوء من الأحداث والأنجاس، بل من باب التشبه بالملائكة، والتقرب إليهم. اهـ (١/ ٣٠٦)

أقول: وهذا ليس بشيء فإن الوضوء من الأحداث أيضا من باب التشبه بالملائكة.

١٠٣٢- **قال:** ولما اختار المصنف- رحمه الله تعالى- مذهب الجمهور لم يخرج أحاديث الجانب الآخر، وترك ذكرها رأسا، وهذا من دأبه، وإنما خص اللحم بالشاة لمكان الخلاف في لحم الإبل فإنه ذهب أحمد- رحمه الله تعالى- إلى الوضوء منه ولو كان نيا. اهـ (١/ ٣٠٦)

يقول أولا: إن المصنف - رحمه الله تعالى- قد عقد الباب بلفظ: باب من لم يتوضأ من لحم الشاة الخ وهو لا يدل على أنه اختار مذهب الجمهور. سلمنا أنه اختاره لكن نقول: إن اختياره لقول ليس سببا لأن لايخرج أحاديث الجانب الآخر

كما سيتضح بعد إن شاء الله تعالى.

ثانيا: قوله: وهذا من دأبه. خطأ بين، فإن هذا ليس من دأبه رأسا، وها نحن نذكر أمثلة تدل على ما قلنا:

الأول: أن المصنف قد أخرج حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «إذا جلس بين شعبها الأربع، ثم جهد ها فقد وجب الغسل». وحديث زيد بن خالد الجهني أنه سأل عثمان بن عفان، فقال: أرأيت إذا جامع الرجل امرأته فلم يمن؟ قال عثمان: «يتوضأ كما يتوضأ للصلاة، ويغسل ذكره». قال عثمان: سمعته من رسول الله ﷺ. فسألت عن ذلك الخ فقد أخرج البخاري في مسألة الإكسال والإقحاط أحاديث الجانبين، ولاريب أنه اختار في المسألة أحد الجانبين أو الجوانب.

المثال الثاني: أن البخاري قد أخرج أحاديث المنع عن الصلاة بعد العصر، وحديث صلاته ﷺ بعد العصر ركعتين، ولا شك أنه اختارهنا أيضا أحد الجانبين أوالجوانب.

المثال الثالث: أن البخاري قد أخرج حديث صلاته ﷺ في الكعبة والحديث الذي فيه أنه ﷺ لم يصل فيها، ولامرية أنه اختار القول بالصلاة في الكعبة، ومع ذلك فقد أخرج حديث الجانب الآخر.

المثال الرابع: أن البخاري قد اختار أن زوج بريرة مغيثا كان عبدا حين أعتقت وأخرج الحديث الذي يدل على ذلك، وأخرج الحديث الذي فيه أنه كان حرا، والأمثلة في هذا كثيرة نقتصر منها على هذه الأربعة.

فإن قلت: إن البخاري إنما أخرج أحاديث الجانبين في هذه المواضع الأربعة وغيرها لأن النسخ، أو التطبيق، أو الترجيح قد لاح له فيه بخلاف أحاديث الباب.

قلت: إن أحد هذه الوجوه كان قد لاح له ههنا أيضا، وإلا لم يختر قول

الجمهور وقد اختاره على ما قال صاحب الفيض.

فقد حصحص أن ما جعله صاحب الفيض من دأب البخاري فهو ليس دأبه، بل لم يسلك البخاري هذا الطريق في موضع واحد من كتابه، وإنما الوجه في مثل هذه المواضع أن الحديث لا يكون على شرطه، أولا يخرجه مخافة التطويل، أولنحو ذلك مما قد فصل في موضعه.

ثالثا: إن صاحب الفيض قد جعل البخاري مختارالمذهب الجمهور نظرا إلى عنوان الترجمة، ولفظها: من لم يتوضأ الخ. ومقتضى صنيعه هذا أن يقول مكان قوله: لمكان الخلاف في لحم الإبل الخ: لمكان البخاري اختار أنه يتوضأ من لحم الإبل. أو يقول: لمكان الخلاف في لحم الإبل، فإنه ذهب أحمد، والبخاري، وغيرهما إلى الوضوء منه ولو كان نيا.

١٠٣٣- **قال**: وقال بعضهم: إن المراد من الوضوء هو الوضوء اللغوي. قلت: وهو خلاف المتبادر عندي لالما قاله ابن تيمية فإن أقسام الوضوء قد ثبتت عندي في غير واحد من الأحاديث، بل لأنه لا يشهد به الوجدان، ولا يشهد به العمل. اهـ (١/ ٣٠٩).

يقول أولا: قد تقدم الكلام على ما قاله ابن تيمية، وعلى أقسام الوضوء، وعلى الأحاديث التي تثبت عنده وضوءا شرعيا غير وضوء الصلاة، فارجع إليه.

ثانيا: إن المتبادر يعتبر فيه اللفظ، ودلالته، والعرف الذي راعاه المتكلم، لا الوجدان والعمل، وإلا ما ساغ لنا أن نقول: إن الوجدان، أوالعمل يصرف اللفظ عن معناه المتبادر. لأن ما يتقوم به التبادر لايكون صارفا له البتة، فتعليل قوله: وهو خلاف المتبادر. بقوله: لأنه لا يشهد به الوجدان، ولا يشهد به العمل. لايخلو عن نظر، لأن بناءه على أن المتبادر ما يشهد به الوجد ان والعمل، والأمر ليس كذلك.

ثالثا: إن مدار أن كان الوضوء اللغوي خلاف المتبادر من قوله ﷺ: «توضؤا

مما مست النار». على أن الوضوء اللغوي ليس بوضوء شرعي وألفاظ الشرع إنما تحمل على معانيها الشرعية، وليس مداره على انقسام الوضوء في الشرع إلى أقسام، وعدم انقسامه فيه إليها كما يرشدك إليه تعليل صاحب الفيض قوله: لا لما قاله ابن تيمية. بقوله: فإن أقسام الوضوء الخ.

وإنما الانقسام، وعدمه مدار لأن يكون المراد بقوله ﷺ: «توضؤا مما مست النار». وضوء الصلاة، أو وضوءا آخر من أقسام الوضوء الشرعي فعند من قال بالانقسام لايتعين وضوء الصلاة مراد بالحديث، وعند من لم يقل به يتعين.

١٠٣٤- **قال**: وإن كان لابد لك أن تقول به فالأولى أن تستدل عليه بما أخرجه السيوطي في الجامع الكبير عن المختارة للضياء المقدسي: «الوضوء الناقص مما مست النار». فليحمل الوضوء في هذه الأحاديث على الوضوء الناقص على رواية المختارة الخ (١/ ٣٢).

يقول أولا: إن اشتراط الحافظ الضياء المقدسي الصحة في كتابه المختارة، وقول الحافظ ابن تيمية عنه: إنه أحسن من المستدرك للحاكم. لايستدعيان أن يكون كل واحد واحد من أحاديث المختارة صحيحا، أوحسنا في عالم الواقع أو في عالم ما يقتضيه القواعد والأصول. كيف وقد وجد فيه ضعاف كثيرة على ما هو التحقيق؟

قال النبهاني في مقدمة الفتح الكبير: ذكر مؤلف هذين الكتابين- الجامع الصغير وزيادته- الحافظ السيوطي رحمه الله في خطبة كتابه جمع الجوامع، وهو الجامع الكبير أصل الجامع الصغير وزيادته أنه سلك طريقة يعرف منها صحة الحديث وحسنه وضعفه وذلك أنه إذا عزا للبخاري، أولمسلم، أو ابن حبان، أوالحاكم في المستدرك أوالضياء المقدسي في المختارة فجميع ما في هذه الكتب الخمسة صحيح الخ.

وقال الشيخ الألباني معلقا على هذا: هذا غير صحيح على إطلاقه، فكم من

أحاديث ضعيفة في ابن حبان، والمقدسي كما يتبين لمن طالع كتابنا الأحاديث الضعيفة ففيه عشرات الأحاديث مما وردت في الكتب المذكورة، وسيأتي في القسم الآخر من هذا الكتاب (ضعيف الجامع . . . . .) من ذلك مئات الأحاديث. اهـ (مقدمة صحيح الجامع الصغير وزيادته : ١/ ٣٠)

ثانيا: على تقدير أن يكون حديث المختارة قابلا للاحتجاج يدل على أن المراد بالوضوء في أحاديث الوضوء مما مست النار هو الوضوء الناقص، ولاريب أن وصف الوضوء بالناقص يدلنا على أن المراد هو الوضوء الشرعي، لااللغوي لأن الوضوء الشرعي هو الذي يوصف بالكامل والناقص.

سلمنا أن الوضوء اللغوي أيضا يوصف بالكامل والناقص لكن نقول: ينتفي حينئذ أيضا دلالة رواية المختارة على أن المراد في أحاديث الوضوء مما مست النار الوضوء اللغوي لأن الوضوء الناقص لايختص بالوضوء اللغوي، فالاستدلال برواية المختارة على أن المراد بالوضوء في تلك الأحاديث هو الوضوء اللغوي خطأ بمرة لما قد عرفت، ولأن ألفاظ الشرع محمولة على معانيها الشرعية مما أمكن الحمل عليها.

١٠٣٥- **قال:** ثم إن حديث «الوضوء مما مست النار» يشتمل على القصر وقد وجهناه فيما أمليناه في درس الجامع الترمذي. اهـ (١/ ٣٠٦).

يقول: إن صاحب الفيض قد صرح ههنا بأن حديث: «الوضوء مما مست النار». يشتمل على القصر، وما أملاه في درس الجامع للترمذي صريح في أن هذا الحديث لايشتمل على القصر، وهاك نصه بلفظه: وظني أن القصر إنما يكون في الجملة الاسمية إصالة، وأما إذا كانت معدولة عن الفعلية فلا قصر، وجملة حديث الباب- أي الوضوء مما مست النار- معدولة عن الفعلية، والقرينة عليه بعض ألفاظ الحديث: «توضؤا مما مست النار»، بصيغة الأمر. اهـ (العرف الشذي، باب

الوضوء مما غيرت النار).

(باب من مضمض من السويق، ولم يتوضأ)

١٠٣٦- قال: ولما كان عند المصنف - رحمه الله تعالى - بعض جزئيات مما مست النار أراد أن يبوب لكل منها بابا بابا. اهـ (١/ ٣٠٧).

يقول: فيما قاله نظر ظاهر، فإن المصنف- رحمه الله تعالى- لم يعقد بعد هذا الباب بابا لجزئي من جزئيات ما مست النار، وهذا الباب أيضا لم يعقد لترك الوضوء مما مست النار، أومن السويق لأن هذه المسألة قد ترجم بها في الباب السابق بلفظ: باب من لم يتوضأ من لحم الشاة، والسويق. وإنما قال هنا: ولم يتوضأ. تاكيدا لما مضى، أو تقييدا للمضمضة، أو نقلا للفظ حديث الباب، لا تأصيلا، وتأسيسا، واستينافا.

والحق عندي أن هذا الباب من قبيل باب في باب عقده المصنف- رحمه الله تعالى- ضمن باب سابق لإثبات فائدة زائدة على مسألة الباب السابق، وهي المضمضة من السويق، والدليل على ما قلنا أن المصنف قد أخرج في هذا الباب حديث ميمونة «أن النبي ﷺ أكل عندها كتفا، ثم صلى، ولم يتوضأ». فإنه من أحاديث الباب السابق، وليس من أحاديث هذا الباب في شيء إذ ليس فيه أدنى إشارة إلى المضمضة من السويق، فدل هذا الحديث بكونه في هذا الموضع أن الباب السابق لم يتم قبل هذا الباب.

وقد تغافل الحافظ أيضا عن هذه النكتة، وإلا ماكان يحتاج إلى أن يقول: وليس في حديث ميمونة ذكر المضمضة التي ترجم بها، فقيل: أشار بذلك إلى أنها غير واجبة... إلى قوله: فعلى هذا هو من تصرف النساخ. وقد تغافل عنها العيني أيضا حيث قال: هذا بلاشك من النساخ الجهلة الخ.

وهذه النكتة الهامة التي يسهل بها فهم أبواب عديدة من أبواب البخاري

سمعناها مرارا من شيخنا الإمام الحافظ الكوندلوي حين تدريسه الجامع الصحيح للإمام البخاري-رحمهما الله تعالى-

١٠٣٧- **قال**: قوله: «صهباء». وهي الموضع الذي ردت فيها الشمس بين خيبر والمدينة، وصححه الطحاوي في مشكل الآثار، ونقل عن شيخه أنه أوصى الأمة بحفظ هذه المعجزة الباهرة التي ظهرت على يد النبي ﷺ ونسب النووي إليه أنه قائل بتعدد القصة، وهو سهو منه الخ (١/ ٣٠٧).

يقول أولا: إن الطحاوي لم يصحح في مشكل الآثار حديث أسماء ابنة عميس في رد الشمس، والذي يظهر من صنيعه هو أنه قبل ذلك الحديث، وبين المقبول والصحيح فرق، فإن الأول أعم مطلقا، فكل صحيح مقبول، وليس كل مقبول صحيحا لأن الحسن أيضا من المقبول.

فقول صاحب الفيض: وصححه الطحاوي في مشكل الآثار. وقوله: وإنما صحح الطحاوي. كلاهما خطأ إلا أن يقال: إنه أراد بالصحة ههنا ما يرادف القبول حسب اصطلاح المتقدمين. وفيه أن صاحب الفيض يراعي في كلامه اصطلاح المتأخرين كما لا يخفى على من مارس أماليه هذه، وغيرها.

هذا وراجع لتحقيق ضعف حديث أسماء بنت عميس هذا كتاب سلسلة الأحاديث الضعيفة للشيخ الألباني المجلد الثاني منه (حديث رقم: ٩٧١/ ٣٩٥).

ثانيا: قوله: ونسب النووي إلخ فيه أن النووي قال في كتاب الجهاد والسير من شرحه لمسلم: باب تحليل الغنائم لهذه الأمة خاصة: قال القاضي: وقد روي أن نبينا محمدا ﷺ حبست له الشمس مرتين إحداهما يوم الخندق حين شغلوا عن صلاة العصر حتى غربت، فردها الله عليه حتى صلى العصر ذكر ذلك الطحاوي، وقال: رواته ثقات. والثانية صبيحة الإسراء حين انتظروا العير التي أخبر بوصولها مع شروق الشمس، ذكره يونس بن بكير في زيادته على سيرة ابن إسحاق. اهـ

فقد أخطأ صاحب الفيض هنا في موضعين:

الأول: أنه جعل الناسب إلى الطحاوي هو النووي، والأمر ليس كذلك لأن الناسب إلى الطحاوي إنما هو القاضي، وأما النووي فإنما هو حكى كلام القاضي.

والثاني: أنه لم ينسب القول بتعدد القصة إلى الطحاوي أحد لا القاضي ولا النووي، وإنما أخطأ القاضي في عزوه لقصة رد الشمس يوم الخندق إلى الطحاوي بقوله: ذكر ذلك الطحاوي الخ وقد نبه عليه الحافظ في باب قول النبي ﷺ: «أحلت لكم الغنائم» الخ من فرض الخمس بقوله: وأما ما حكى عياض أن الشمس ردت للنبي ﷺ يوم الخندق لما شغلوا عن صلاة العصر حتى غربت الشمس، فردها الله عليه حتى صلى العصر. كذا قال، وعزاه للطحاوي والذي رأيته في مشكل الآثار للطحاوي ما قدمت ذكره من حديث أسماء. اهـ

ثالثا: إن الذي تحصل لصاحب الفيض في تنقيح القصة هو: «أن النبي ﷺ بعث عليا- رضي الله عنه- لحاجة قبل العصر، فذهب إليها، ولم يصل حتى غربت الشمس، ثم لما أخبر به النبي ﷺ دعاله، فردت له الشمس». قال بعد تنقيح القصة هذا: وما سوى ذلك فكله من اضطراب الرواة. اهـ

ونحن نسوق القصة من مشكل الآثار للطحاوي ليظهر لك حال التنقيح الذي ذكره، فنقول وبالله التوفيق: إن للقصة عند الطحاوي في مشكله سياقين: سياق فاطمة بنت الحسين عن أسماء، وسياق أم جعفر عن أسماء.

فالأول: كان رسول الله ﷺ يوحى إليه ورأسه في حجر علي، فلم يصل العصر حتى غربت الشمس، فقال رسول الله ﷺ: «صليت يا علي؟» قال: لا. فقال رسول الله ﷺ: «اللّهم إنه كان في طاعتك، وطاعة رسولك فاردد عليه الشمس». قالت أسماء: فرأيتها غربت، ثم رأيتها طلعت بعد ما غربت.

والسياق الثاني: أن النبي ﷺ صلى الظهر بالصهباء ثم أرسل عليا في حاجة،

فرجع وقد صلى النبي ﷺ العصر، فوضع النبي ﷺ رأسه في حجر علي، فلم يحركه حتى غابت الشمس، فقال النبي ﷺ: «اللهم إن عبدك عليا احتبس بنفسه على نبيك، فرد عليه شرقها». قالت أسماء: فطلعت الشمس حتى وقعت على الجبال، وعلى الأرض، ثم قام علي، فتوضأ، وصلى العصر، ثم غابت، وذلك في الصهباء.

فقارن بين ما يحصل من هذين السياقين وبين التنقيح الذي ذكره صاحب الفيض تجد بينهما فرقا واضحا، وتفاوتا بينا، فإن ظاهر التنقيح أن الشمس كانت غربت قبل أن يفرغ علي من حاجة أرسله فيها رسول الله ﷺ، ويجعل هذا الظاهر نصا قوله بعد والثاني الأمر الخاص، وهو أمر النبي ﷺ في هذا اليوم بالفراغ عن حاجته التي بعثه إليها قبل غروب الشمس. وقوله: قبل غروب الشمس. يتعلق بالفراغ كما يدل عليه سياق كلامه وسباقه، وإرسال رسول الله ﷺ عليا قبل العصر، وبعد الظهر.

فالتنقيح أن عليا- رضي الله عنه- لم يفرغ من تلك الحاجة، ولم يرجع إلى النبي ﷺ قبل أن تغيب الشمس، وأن سبب تأخير علي- رضي الله عنه- لصلاة العصر اشتغاله بتلك الحاجة التي أرسل فيها.

وحاصل مجموع السياقين أن عليا- رضي الله عنه- فرغ من تلك الحاجة التي بعث فيها، ورجع إلى النبي ﷺ قبل مغيب الشمس بمدة بعد ما صلى النبي ﷺ العصر، وأن سبب تأخير علي لصلاة العصر وضع رسول الله ﷺ رأسه في حجر علي- رضي الله عنه- وعدم تحريك علي لرأسه ﷺ عن موضعه توقيرا له ﷺ.

وإذا لاحظت خطأ صاحب الفيض في إدراك معنى كلام النووي، وفي تحصيل تنقيح القصة ظهرلك أنه هو المستحق لما قاله في شأن النووي غافلا عن حاله: ولعل النووي لم يظفر بالأصل، أو لم يراجع إليه، فوقع في الغلط، وهكذا تكون

الأغلاط في أخذ النقول بدون المراجعات إلى الأصول . اهـ

فضع صاحب الفيض مكان النووي، وقل: ولعل صاحب الفيض لم يظفر بالأصل، أو لم يراجع الخ، وزد عليه: أو راجع إلى الأصول، ولم يدرك ما فيها إدراك الفحول .

رابعا: إن قوله: وما سوى ذلك فكله من اضطراب الرواة. يدلك على أن رواية رد الشمس هذه مضطربة، ولاريب أن الاضطراب المصطلح الخاص موجب للضعف، وقد علمت أن حديث مشكل الآثار مشتمل على ما سوى التنقيح الذي ذكره، فيكون مضطربا عنده .

خامسا: إن بناء الوجه الذي ذكره لتأخير علي صلاة العصر على أن النبي ﷺ كان قد أمره في ذلك بالفراغ الخ، ولم يذكر ما يثبت هذا الأمر الخاص ولا أحاله على كتاب حتى ينظر فيه، فالوجه ما أشرنا إليه قبل .

سادسا: قوله: كما يجيء في البخاري في قصة بني قريظة الخ فيه أن التشبيه والقياس ليس بذاك إذ لم يوجد ههنا الأمر الخاص كما عرفت .

وقوله : وهذا اجتهاد مشكل الخ فيه أنه لا إشكال في مثل هذا الاجتهاد لأن الجمع والتوفيق مقدم على الترجيح لأن الجمع فيه إعمال لكلتا الحجتين بخلاف الترجيح فإن فيه إعمالا لإحداهما، وهي التي تكون راجحة بوجه، أو وجوه من وجوه الترجيح الكثيرة، والجمع في أمثال هذا الموضع متيسر بأن يراد بالعام الخاص، أوما سوى الخاص، وأنت خبير بأن الحنفية قد خصصت آيتي السرقة، والمهر بعشرة دراهم، وقوله تعالى: ﴿فاقرأوا ما تيسر من القرآن﴾ . بآية واحدة، أو ثلاث آيات، ولا مبرر لهذه التخصيصات .

ثم الإشكال الذي ذكره بقوله: لأنه إن رجح الأمر الخاص الخ موجود ههنا أيضا سواء بسواء، فإن العمل بعموم آيات السرقة، والمهر، والقراءة يفوت العمل

بخصوص عشرة دراهم، وآية واحدة، وثلاث آيات، والعمل بخصوص عشرة دراهم، وآية واحدة، وثلاث آيات يفوت العمل بعموم آيات السرقة والمهر، والقراءة. هذا والحق أن لا معارضة بين العام والخاص كما صرح به الشاه ولي الله الدهلوي في حجة الله البالغة.

-(باب الوضوء من النوم الخ)-

١٠٣٨- **قال**: وظاهر الرواية فيه أن النوم عند تمكن المقعد لايفسد ويفسد عند التجافي، وأما الهيئة التي في كتب الفقه فأول من فصلها الطحاوي، ثم تبعه القدوري، ثم تبعه الناس، وفي الدر المختار: إن تمكن مقعده، ونام الخ (١/ ٣٠٨)

يقول أولا: قال الحافظ في الباب: والذين ذهبوا إلى أن النوم مظنة الحدث اختلفوا على أقوال: التفرقة بين قليله، وكثيره، وهو قول الزهري ومالك. وبين المضطجع وغيره، وهو قول الثوري، وبين المضطجع والمستند، وغيرهما، وهو قول أصحاب الرأي، وبينهما والساجد بشرط قصده النوم، وبين غيرهم، وهو قول أبي يوسف الخ.

وقال العيني: إذا نام على هيئة من هيئات المصلي كالراكع والساجد، والقائم والقاعد لاينقض وضوءه سواء كان في الصلاة، أولم يكن، فإن نام مضطجعا أو مستلقيا على قفاه انتقض، وهو قول أبي حنيفة وداود، وقول غريب للشافعي الخ.

فقد نسب إلى أبي حنيفة زعيم أهل الرأي قولان: أحدهما ما ذكره العيني، والثاني ما ذكره صاحب الفيض بقوله: وظاهر الرواية الخ، وقال في شأنه: فهذا هو المذهب. ولم يذكر مستند واحد منهما من الكتاب والسنة.

ثانيا: إن الذي أعلمه الآن هو أن الطحاوي، والقدوري لم ينسبا تفصيل الهيئات إلى أبي حنيفة، قال ابن الهمام في فصل نواقض الوضوء من فتح القدير شارحا لقول صاحب الهداية: ، ويبلغ الاسترخاء غايته بهذا النوع من الاستناد الخ:

ظاهر المذهب عن أبي حنيفة عدم النقض بهذا الاستناد ما دامت المقعدة مستمسكة للأمن من الخروج، والانتقاض مختار الطحاوي اختاره المصنف والقدوري لأن مناط النقض الحدث، لاعين النوم الخ.

فكلام ابن الهمام هذا صريح في أن الانتقاض بهذا الاستناد مختار الطحاوي والقدوري، وصاحب الهداية، وليس ظاهر المذهب عن أبي حنيفة، واستنبطت منه أن هؤلاء الثلاثة، ومن تبعهم من الحنفية قد تركوا تقليد الإمام أبي حنيفة في هذه المسألة خاصة، ولها نظائر وأمثال.

ثالثا: إن صاحب الفيض قلد في قوله: أما الفتوى فإنه يُبْنَى على المصالح... إلى قوله: فيحدثون مع تمكن المقعدة. الشيخ ابن الهمام فإنه قال في فتح القدير في الموضع السابق: وتمكن المقعدة مع غاية الاسترخاء لا يمنع الخروج إذ قد يكون الدافع قويا خصوصا في زماننا لكثرة الأكل، فلا يمنعه إلامسكة اليقظة. اهـ

ثم كلام ابن الهمام هذا أدق، وأعمق من كلام صاحب الفيض المذكور أولا مع أن كليهما لاينبنيان على أصل من الكتاب والسنة، فإن من البديهيات التي يعلمها الخواص والعوام حتى الصبيان أن مسكة اليقظة أيضا لا تمنع الخروج، فالفارق ليس ما زعموا، وإنما الفارق أن النائم الذي زال شعوره لايدري أخرج منه، أم لا؟ واليقظان، والنائم الذي لم يزل شعوره يدريان، وضبط النوم المزيل، وغير المزيل إلى الشرع، لا إلينا، وراجع لتفصيل ذلك الضبط إلى كتب الحديث تجده فيها إن شاء الله تعالى.

ثم الفتوى، والقضاء يبتنيان على الكتاب والسنة فإنهما قد راعا في أحكامهما مصالح كل قوم في كل زمان ومكان، ومفاسده كذلك، والتوسعة والتحرجة ليستا مرهونتين بأيدي المفتين والقاضين وغيرهما، ولا سيما في أمور الدين.

١٠٣٩- **قال**: قوله: «فليرقد». أي حتى يعلم أنه يستغفر، أو يسب، وأنه ماذا

يقرأ؟ وفي الدر المختار أن الاختيار شرط للصلاة، ومراده أن يكون بحيث يبقى له فهم فلا يغفل عما يفعل كلية، وفي البحر أنه لونام في قعدة التراويح لم تفسد الخ (١/ ٣٠٨).

يقول أولا : إن لفظ حديث عائشة : «إذا نعس أحدكم وهو يصلي فلير قد حتى يذهب عنه النوم، فإن أحدكم إذا صلى وهو ناعس لا يدري» الخ، ولفظ حديث أنس : «إذا نعس أحدكم في الصلاة فلينم حتى يعلم ما يقرأ».

فقول صاحب الفيض : حتى يعلم أنه يستغفر، أو يسب. يفهم من حديث عائشة وقوله : «وأنه ماذا يقرأ ؟» مستنبط من لفظ حديث أنس : «حتى يعلم ما يقرأ».

والحديثان نصان صريحان في أن الأمر فيهما بالنوم لأجل أنه لايدري أيستغفر ربه لنفسه ولغيره، أم يسب نفسه ولا يعلم ما يقرأ؟ وأما أن كان الأمر بالنوم، أو الانصراف لأجل أن وضوءه قد انتقض فلا دلالة للحديثين عليه.

فإن قلت : فما مناسبة الحديثين للترجمة حينئذ ؟

قلت : إن مناسبتهما للترجمة نظرا إلى الجزء الثاني منها لأن الوضوء إن كان انتقض بالنعاس لم يقل رسول الله ﷺ في الحديث الأول : «حتى يذهب عنه النوم فإن أحدكم» الخ، ولا في الحديث الثاني : «حتى يعلم ما يقرأ».

ثانيا : إن مقصود صاحب الفيض من حكاية ما في الدر، والبحر أن بينهما منافاة أو موافقة، وعلى التقديرين فلم يذكر دليل واحد منهما من الكتاب والسنة.

١٠٤٠- **قال**: ومن ههنا ذهب الفقهاء إلى أن الإغماء والجنون ناقضان فإنهم رأوا أن القرآن جعل العلم بما يقولون غاية للصلاة، فإذا كان بحيث الخ (١/ ٣٠٨)

يقول أولا : أن الصواب في قوله : غاية للصلاة. غاية للانتهاء عن قربان الصلاة كما يدل عليه السياق، والسباق، واللحاق، وغالب الظن أن هذا من قلم

الناسخ.

ثانيا: إن قياس الإغماء، والجنون على السكر يقتضي أن يكون قربان الصلاة حال الإغماء، والجنون منهيا عنه، وأما أن يكونا ناقضين للوضوء فلا يقتضيه القياس لأن القياس يعدي حكم الأصل إلى الفرع، وحكم الأصل هنا أن قربان الصلاة حال السكر منهي عنه، وأما أن السكر ناقض للوضوء فلا دلالة لقوله تعالى: ﴿لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾ الخ عليه، ولا على أن انتفاء العلم بالقول ناقض للوضوء. وإنما مفاد الآية أن العلم بالقول شرط لقربان الصلاة.

١٠٤١- **قال**: ومن هذه الآية أخذ أدنى مقدار الخشوع، وهو أن يعلم الرجل أنه ما ذا يقرأ هو، أو إمامه؛ فاعلمه فإنه مهم، ثم الخشوع مستحب الخ (١/ ٣٠٨).

يقول أولا: إن الفرق بين الخشوع والعلم واضح يعلمه كل أحد، فعلم الرجل بما يقوله ليس من الخشوع في شيء لامن أدنى مقداره، ولا من أوسطه، ولا من أعلاه، وإنما الخشوع من الصفات التي قد تحدث في الرجل بعد العلم.

ثانيا: إن هذه الآية تدل على أن العلم بالقول من الواجبات، ولوكان مستحبا ما نهى الله تعالى عن قربان الصلاة عند عدمه نهيا محرما مقرونا بنهي الجنب عنه فقد تبين أن العلم بالقول ليس من الخشوع، وإلا لزم أن يكون مستحبا، أو يكون الخشوع أو أدنى مقداره واجبا، وصاحب الفيض يصرح بأن الخشوع مستحب.

ثالثا: ليس في الآية حتى تعلموا ما تقرأون، أو ما يقرأ إمامكم، وليس فيها حتى تعلموا ماذا تقرأون. وإنما فيها: ﴿حتى تعلموا ما تقولون﴾. ومعلوم أن الصلاة تحتوي على القراءة وغيرها من الأقوال كالأذكار، والأدعية، وأن الصلاة تكون سرية وجهرية، وأن الحنفية لايجوزون القراءة خلف الإمام، فقوله: وهو أن يعلم الرجل أنه ماذا يقرأ هو أو إمامه. كما ترى، وكذلك ليس في حديث عائشة ولا في حديث أنس: حتى يعلم أنه ماذا يقرأ. وأنت خبير بأن بين ما يقرأ، وبين

ماذا يقرأ فرقا .

رابعا : قوله : وهو بالنظر إلى موضع الخ لم يأت عليه بدليل من الكتاب ولا من السنة .

١٠٤٢- قال : وعن أحمد- رحمه الله تعالى- في كتاب الصلاة : أن المصلي في حال القيام يحني رأسه شيئا إلا أني أتردد في كون الكتاب المذكور من تصنيف أحمد وفي الفتح أنه تصنيفه . (١/ ٣٠٩) .

يقول : لم يذكر أن أحمد- رحمه الله تعالى- جعل حنو الرأس شيئا من الخشوع أم لا؟ إلا أن ذكره هنا يدل بظاهره أنه من الخشوع ، وليس عندي الآن كتاب الصلاة لأحمد حتى أراجع إليه . ثم لم يذكر وجه التردد ، والقول بفيه : إني أتردد الخ لايكفي لإثبات التردد .

-(باب الوضوء من غير حدث)-

١٠٤٣-قال : وقد مرمني أن الوضوء عند كل صلاة مطلوب عند الشرع وهو الظاهر من قوله تعالى : ﴿إذا قمتم إلى الصلاة﴾ . ولذا لا أقدر فيه وأنتم محدثون كما قدره المفسرون كيف وقد ثبت عند أبي داود بإسناد قوي أن النبي ﷺ كان الخ (١/ ٣٠٩) .

يقول أولا : إن ظاهر كلام صاحب الفيض هذا أن الأمر الذي في حديث أبي داود هو الأمر الذي في قوله تعالى : ﴿يا أيها الذين آمنو إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا﴾ الخ . وأن النبي ﷺ ، والمؤمنين كانوا في ذلك الحكم سواء ، وكلا الأمرين خطأ لأن في حديث الباب عن عمرو بن عامر قال : سمعت أنسا قال : «كان النبي ﷺ يتوضأ عند كل صلاة» . قلت : كيف كنتم تصنعون؟ قال : «يجزئ أحدنا الوضوء ما لم يحدث» .

ثانيا : قال صاحب الفيض في أول كتاب الوضوء : قوله ﴿إذاقمتم إلى

الصلاة﴾ قالوا: معناه إذا قمتم إلى الصلاة وأنتم محدثون. ولا أقول بالتقدير، بل أقول: معنى الأمر بالوضوء لمن كان محدثا بالوجوب، وإلا فعلى الاستحباب. ا هـ (١/ ٢٣١).

وقارن قوله هذا بما قال ههنا تصل إلى أن تقول: إن الوضوء الذي أمر به النبي ﷺ عند كل صلاة إن كان طاهرا مستحبا في حقه ﷺ أيضا، لكن في حديث أبي داود الذي ذكره: «فلما شق عليه أمر بالسواك» الخ وأنت تعلم أنه لا مشقة في المندوب، فإن حملت الآية: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة﴾ الخ على ما حملها عليه هو لم يكن الأمر في حديث أبي داود هو الأمر في الآية. بل يكون أمرا خاصا بالنبي ﷺ.

ثالثا: إن ظاهر حديث أبي داود أن السواك عند كل صلاة كان واجبا على النبي ﷺ، وهو مقتضى البدلية، والمشقة السابقة، وقد صرح صاحب الفيض أن وضوء المتوضئ عند الصلاة مستحب، وأن السواك عند الصلاة مستحب فيكونان مستحبين، فمن عمل بهما أجر أجر مستحبين، ومن عمل بأحدهما أجر أجر الواحد منهما، وإذا كان الأمر كما وصفنا فأين الأصلية، وأين البدلية؟؟

رابعا: قوله: ثم الوضوء من الأشياء التي تقدم حكمها نزول النص الخ فيه نظر من أوجه:

الأول: أنه لا دليل حسب قواعد الحنفية لأن كان الوضوء فرضا قبل نزول آية المائدة.

الثاني: أنا سلمنا أن الوضوء كان فرضا قبل نزول آية المائدة لكن لا يلزم من هذا أن يكون من الأشياء التي تقدم الخ لأن انتفاء نزول النص في القرآن لاينفي نزوله في السنة والحديث.

الثالث: أن في قوله: لأن آية المائدة آخرها نزولا. خللا لفظا ومعنى، وقد

قال في أول كتاب الوضوء: ثم إن هذه الآية وإن كانت آخرها نزولا لكنها مما تقدم حكمها. اهـ فتدبر على ما يعود ضمير: آخرها نزولا. في الموضعين!

١٠٤٤- قال بعض الناس: قوله: باب الوضوء من غير حدث. أتى بحديثين والأول منهما يناسب الترجمة دون الثاني، فلعله أتى به ليدل على أن الأول محمول على الاستحباب دون الوجوب، أوليدل أن الأول منسوخ. اهـ

يقول: قال ابن المنير في المتواري: ساق حديث سويد عقيب الحديث الأول لينبه على أن النبي ﷺ كان يأخذ بالأفضل في تجديد الوضوء من غير حدث، لا أنه واجب عليه بدليل حديث سويد. اهـ

فمعنى الباب ومغزاه: بيان حكم الوضوء من غير حدث، والحكم المستفاد من مجموع الحديثين المخرجين في الباب هو الندب، والاستحباب، وفضل الوضوء من غير حدث من غير إيجاب، فقد حصحص أن نفي المناسبة للترجمة عن الحديث الثاني ليس بذاك.

وقوله: أو ليدل على أن الأول منسوخ. فيه أن الفعل أوالترك من حيث هو لايكون ناسخا على ما هو الصحيح كما تقرر في موضعه.

-(باب من الكبائر أن لا يستتر من بوله)-

١٠٤٥- قال: قوله: «فسمع صوت إنسانين». الخ وهذا دليل على أن العذاب محسوس، ومسموع لمن كانت له أذنان، لا أنه متخيل فقط. نعم هو الخ (١/ ٣٠٩)

يقول أولا: لاريب أن هذا الحديث دليل على أن عذاب القبر ذلك قد أحسه وسمعه النبي ﷺ في ذلك الوقت وليس في الحديث أنه محسوس ومسموع للنبي ﷺ في كل وقت من كل قبر يمر به، وليس فيه أنه محسوس، ومسموع لكل من كانت له أذنان، وأصحاب رسول الله ﷺ -رضي الله عنهم- كانوا من الذين لهم آذان، ومع ذلك كانوا لا يسمعون عذاب القبر، ولا يحسون به، ولا نزاع في هذا.

وإنما النزاع في سماع الميت وإحساسه بالعذاب أو الثواب في عالم القبر والبرزخ، فأثبته بعضهم، ونفاه بعضهم، والحق الإثبات لأجل النصوص التي رواها لنا الأثبات.

ثانيا: قوله: ألا ترى أن الحواس الخمس- إلى قوله: فهكذا لايمكن أن يكتنه من في عالم الأجساد الخ فيه أنه قاس اختلاف العالم على اختلاف الآلة، وكان المقام يقتضي أن يأتي بمثال يوضح أن الآلة يختلف عملها ثبوتا وانتفاء باختلاف المكان. ثم الكلام ههنا إنما هو في السماع والإحساس، لا في الاكتناه.

وقد قال في المقيس عليه والمشبه به: لا يدرى الخ و: فلا تدري الشامة الخ ومقتضاه أن يقال في المقيس والمشبه: فهكذا لايمكن أن يدري من هو في عالم الأجساد الخ.

ثالثا: إن قوله: لايمكن أن يكتنه من في عالم الأجساد ما في عالم البرزخ. وقوله: ولم يدع الشرع أن أحوال البرزخ من أحوال عالم الأجساد. يدلان بظاهرهما أن عالم البرزخ ليس من عالم الأجساد عند صاحب الفيض، والأمر ليس كذلك، لأن عالم القبر والبرزخ من عالم الأجساد. نعم إن عالم القبر والبرزخ ليس من هذا العالم الذي نعيش فيه إلى أن نموت، ولا يستدعي انتفاء أن يكون عالم البرزخ من هذا العالم انتفاء أن يكون من عالم الأجساد.

رابعا: إن قوله تعالى: ﴿إن الله يسمع من يشاء وما أنت بمسمع من في القبور﴾. في شأن إسماع الأحياء أصواتهم للأموات، لافي سماع الأحياء أصوات الأموات من قبورهم، وما نحن فيه من قبيل سماع الأحياء الخ، لامن قبيل إسماع الأحياء الخ إلا أن يقال: إن قوله تعالى: ﴿إن الله يسمع من يشاء﴾. عام في القبيلين لفظا، والعبرة بعموم اللفظ.

خامسا: إن ظاهر الآيات، والأحاديث التي وردت في أحوال عالم البرزخ أن

ذلك العالم من عالم الأجساد، والنصوص محمولة على ظواهرها إلا أن يوجد صارف مقبول، ولم يوجد ههنا، فالشرع قد ادعى أن أحوال عالم البرزخ من أحوال عالم الأجساد.

نعم لم يدع الشرع أن أحوال البرزخ من أحوال عالم الأجساد هذا الذي نعيش فيه إلى أن نموت حتى يقال: إنا لانسمع الصوت، ولا نرى أحدا في القبر معذبا الخ بل غاير بينهما كما تدل عليه النصوص، فقوله: ولم يدع الشرع الخ لا يخلو عن نقاش.

١٠٤٦- **قال**: قوله: «في كبير». أي بحسب نفسه، ووجوده، لا بحسب الإثم. قال النووي ما حاصله: أن عدم الاجتناب من البول ليس بكبيرة في نفسه، بل يفضي إلى كبيرة. وهي الصلاة في تلك الثياب النجسة المستلزمة لبطلان الصلاة. قلت: إن الخ (١/ ٣٠٩).

يقول أولا: هاك نص عبارة النووي: وسبب كونهما كبيرين أن عدم التنزه من البول يلزم منه بطلان الصلاة، فتركها كبيرة الخ ولاريب أن كلام النووي هذا لايحتمل أن يراد به أن الصغائر لايعذب بها، فقوله: إن أراد به أن الصغائر لايعذب عليها. خطأ محض من حيث أنه لا إمكان لهذه الإرادة.

ثانيا: إن مقصود النووي أن عدم التنزه من البول صغيرة، وإنما صار كبيرة بسبب استلزامه كبيرة بطلان الصلاة، وصاحب الفيض أيضا يقول: والتلطخ بالنجاسات مكروه، وهذا وإن كان صغيرة لكنه لما أصر عليه واعتاده صار كبيرة الخ فقد وافق في قوله هذا الإمام النووي في أن ترك التنزه من البول صغيرة ليس بكبيرة في نفسه، وحد ذاته وإن خالفه في سبب صيرورته كبيرة، فجعله الإصرار والاعتياد، وكان النووي جعله استلزامه لبطلان الصلاة.

ثالثا: إن في كلام صاحب الفيض هذا تناقضا، فإنه قد صرح في قوله: وهذا

وإن كان صغيرة لكنه الخ ، وفي قوله : أي بحسب نفسه ووجوده الخ بأنه صغيرة في نفسه، وحد ذاته ، وقد وضح في قوله : وإلا فعدم الاتقاء كبيرة في نفسه الخ بأنه كبيرة في نفسه وحد ذاته .

ويرفع هذا التناقض بأن يقال : إنه أراد بقوله : كبيرة في نفسه. نفي جميع الاعتبارات دون اعتبار الإصرار والاعتياد، وبهذا يندفع ما يرد على قوله : بل كل صغيرة تصير الخ من أن الإضراب فيه ليس على سننه .

وأنت خبير بأن كلمة : في نفسه. قد عهدت في نفي جميع الاعتبارات التي تزيد على اعتبار النفس والذات ، ولا يتبادر الذهن منها إلى ما أراد بها ههنا من التخصيص ، وقول النبي : «وإنه لكبير». أخرجه البخاري في الأدب من الصحيح صريح في أنه كبيرة في نفسه أصر عليه صاحبه واعتاده ، أم لا..

رابعا : قوله : كل صغيرة تصير بالإصرار كبيرة. قضية اشتهرت بين الناس ، ولاحجة لها في الكتاب ، ولا في السنة ، والتحقيق في المقام أن حكم الذنب في أن يكون صغيرة أو كبيرة ، أو أكبر لايتغير بالإصرار ، والاعتياد، فهما لايجعلان الصغيرة كبيرة، ولا الكبيرة أكبر الكبائر .

فالذنب الذي صغيرة قبل الإصرار ، والاعتياد فهو بعدهما أيضا صغيرة، وكذا الحكم في الكبيرة، وأكبر الكبائر. نعم الإصرار ، والاعتياد يتسببان في ازدياد الإثم، فإثم الذنب الذي يصر عليه، ويعتاد أزيد من إثم الذنب الذي لايصر عليه، ولايعتاد سواء أكان صغيرة ، أم كبيرة ، أم أكبر .

١٠٤٧- قال: والاستنزاه، والاستبراء هو الاستنجاء على طريق مسنون أعني به الطريق الذي يعمل به الناس لقطع التقطير من التنحنح، والمشي خطوة أو خطوتين، وكالنتر عند ابن ماجه مرفوعا، وهو عند الأطباء مضر ، فإن كان ما أظنه الخ (١/ ٣٠١)

يقول أولا: إن في لفظ حديث الباب أربع روايات : الأولى : «لا يستتر» . والثانية : «لايستبرئ» . والثالثة : «لايستنزه» . والرابعة : «لايتوقى» . قال الحافظ : وهي مفسرة للمراد . ا هـ فالمقصود بهذه الألفاظ الأربعة واحد ، وهو ترك التوقي .

والتوقي أعم من الاستنجاء المعمول به عند القوم المحتوي على التنحنح وغيره ، ولا حجة لتخصيص التوقي الوارد في الحديث بالاستنجاء مطلقا فأنى يسوغ تخصيصه بالاستنجاء المخصوص المصنوع؟

ثانيا : أخرج ابن ماجه في الطهارة : باب الاستبراء بعد البول عن زمعة بن صالح عن عيسى بن يزداد اليماني عن أبيه قال : قال رسول الله ﷺ : «إذا بال أحدكم فلينتر ذكره ثلاث مرات» .

قال الحافظ في التقريب : زمعة بن صالح أبووهب ضعيف ، وحديثه عند مسلم مقرون . ا هـ ومقصوده أن مسلما لم يحتج بحديثه لكن زمعة قد تابعه على حديثه هذا زكريا بن إسحاق عند أحمد . (٤/ ٣٤٧) .

فعلة الحديث عيسى بن يزداد بن فساءة ، وأبوه ، فإنهما مجهولان ، ولم يقم على صحبة يزداد دليل ، حتى يقال إن جهالة الصحابي لا تضر . وفي تهذيب التهذيب : قال أبوبكر بن أبي خيثمه عن ابن معين : لا يعرف مَن عيسى ، ولا أبوه . قلت (القائل الحافظ) : قال أبوحاتم : حديثه مرسل ، وليس له صحبة ، ومن الناس من يدخله في المسند على سبيل المجاز . وعيسى ، وأبوه مجهولان .

وقال الذهبي في ترجمة عيسى من ميزانه : قال البخاري : لايصح حديثه ، وقال أبوحاتم : لا يصح حديثه ، وليس لأبيه صحبة . ا هـ والمراد بنفي الصحة ههنا ما يشمل نفي الحسن أيضا .

فحمل حديث الباب على حديث ابن ماجه لايستقيم لوكان صحيحا لأن التوقي أعم من النتر ، فكيف إذا كان ضعيفا؟

ثالثا: إن الاستنجاء مسنون عند الحنفية، وليس بواجب عندهم إلا في صورة مخصوصة فصلت في كتبهم، والتوقي من البول واجب لأن تركه يوجب العذاب في القبر، وترك المسنون لايوجب العذاب لا في القبر، ولا في غيره على قول أكثرهم، فحمل حديث الباب على الاستنجاء لايتأتى على مذهب الحنفية، بل حديث الباب هذا يرد قول أهل الرأي في الاستنجاء، فتدبر، ولا تكن من الغافلين.

رابعا: قوله: على طريق مسنون الخ فيه أن هذا الطريق المسنون عند القوم لم يثبت عن النبي ﷺ، وإنما هو مسنون الناس من أهل الرأي، ومعمولهم كما صرح به صاحب الفيض نفسه بقوله: أعني به الطريق الذي يعمل به الناس الخ والمراد بالناس ناس أهل الرأي، لا الناس كافة، فكيف يتأتى حمل حديث الباب على هذا الطريق الذي أحدثه الناس؟

خامسا: قوله: فإن كان ما أظنه صحيحا الخ فيه أن ما ظنه ليس بصحيح كما عرفت والحديث وارد في بول الناس فقط لما ستقف عليه- إن شاء الله تعالى-

سادسا: قوله: وعلى الأول يمكن أن يراد الخ فيه أن ذلك لايمكن لأن الحديث قد ورد في بول الإنسان لما سيأتي إن شاء الله تعالى، وعدم الاتقاء من رشاش بول الإنسان لا يتحقق إلا في بول الإنسان خاصة، فالتعليل لقوله: يمكن أن يراد من البول الخ بقوله: لأن عدم الاتقاء الخ لا يجدي لأن فيه صرفا للنظر عما ورد فيه الحديث من بول الإنسان. ثم ترك التوقي من البول لايختص بترك الاتقاء من رشاش البول كما لا يخفى.

١٠٤٨- **قال**: ثم فتشت وجه خصوصية البول في عذاب القبر ليظهر أن المراد به بول الناس، أومطلقه، فإن كان ذلك المعنى مختصا ببول الناس يقتصر الحديث على أبوالهم، وإن كان عاما فليعم الحديث أيضا حسب عمومه. اهـ (١/ ٣١٠).

يقول أولا: إنه لاخصوصية للبول في عذاب القبر، فإن لعذاب القبر أسبابا عديدة غير البول، وقد نص حديث الباب على النميمة منها، وقد قال هو نفسه بعيد: وما وضح لدي هو أنه لا دخل فيه لخصوص البول. اهـ وإذ لم يبق للبول خصوصية في عذاب القبر، فلامعنى لتفتيش وجه الخصوصية إلا أن يقال: إنه أراد بالخصوصية المعنى الذي لأجله صار البول سببا لعذاب القبر. لكن يصير حينئذ لفظ الوجه في قوله: فتشت وجه خصوصية الخ مستدركا لأنه فتش هنا الخصوصية بهذا المعنى، لا وجه الخصوصية.

ثانيا: إن كلامه هذا مبني على أن البول الوارد في الحديث عام لم يوجد له مخصص في السنة، وهذا المبنى عليه فاسد لأن الحديث قد ورد في بول الإنسان خاصة كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ثالثا: إن مدارقوله: فإن كان ذلك المعنى الخ أن الشيء الذي حكم عليه الشرع بحكم ما يتبع في الخصوص والعموم المعنى الذي لأجله حكم عليه ذلك الحكم إن خاصا فخاص، وإن عاما فعام، والأمر ليس كذلك.

ألا ترى أن المعنى الذي حرم لأجله بيع الجنسين المختلفين اللذين أحدهما ناجز، والآخر غائب موجود في السلم، وهو مباح. وأن المعنى الذي لأجله حرم بيع المزابنة هو موجود في بيع العرايا، ومع ذلك هو جائز، وأن المعنى الذي قالت الحنفية لأجله بحرمة الأشربة الأربعة موجود في كل مسكر، ومع ذلك هم لا يحرمون كل مسكر إلا بعضهم، ففي الهداية: وأبو يوسف رجع إلى قول أبي حنيفة فلم يحرم كل مسكر. اهـ.

١٠٤٩- **قال**: ولم أرفيه شيئا غير ما في شرح الهداية أن أول ما يسأل العبد عنه يوم القيامة هو الصلاة، فناسب أن يكون أول ما يسأل عنه في القبر هو الطهارة الخ (١/ ٣١٠).

يقول أولا: إنك تعلم أن للهداية شروحا عديدة، ولم يذكر صاحب الفيض اسم الشرح الذي فيه: أن أول ما يسأل الخ حتى يرجع إلى ذلك الشرح بله تقييد الموضع الذي فيه هذا الكلام من ذلك الشرح.

ثانيا: لا مرية أن صاحب الفيض هنا بصدد بيان وجه خصوصية البول في عذاب القبر ليظهر الخ كما يدل عليه سياق الكلام وسباقه، ورجوع الضمير المجرور في قوله: ولم أر فيه شيئا غير ما الخ فإنه يرجع إلى وجه خصوصية البول في عذاب القبر، وليس فيما نقل عن شرح الهداية وجه خصوصية البول، ولا عموميته في عذاب القبر، ولا في عذاب غير القبر، بل ولا في العذاب، ولا في غير العذاب، وإنما فيه بيان أول ما يسأل عنه في القبر، ووجه أوليته، فقوله: ولم أر فيه شيئا الخ لا يطابق مقتضى الحال والمقام.

ثالثا: إن بين قوله: فناسب أن يكون أول ما يسأل عنه في القبر الخ، وقوله: فناسب أن يسأل في أول منزل من منازل الآخرة عن شرائط الصلاة. فرقا من وجهين:

الأول: أن القول الأول نص في بيان أول ما يسأل عنه في القبر، والقول الثاني لا تعرض فيه لذلك أصلا، ولفظ: أول منزل من منازل الآخرة. ليس بيانا لأول ما يسأل عنه في القبر .

والثاني: أن القول الأول نص صريح في الطهارة، والقول الثاني في شرائط الصلاة.

رابعا: إن كلامنا ههنا في عذاب القبر، لا في سؤال القبر، والسؤال لايستدعي العذاب كمالا يخفى على أولي الألباب.

خامسا: إنك خبير بأن الأمور البرزخية، والشئوون الأخروية يتوقف علمها على السماع، لا مجال للعقل وتعليلاته فيها، فالاستدلال بتقدم البرزخ على

الحشر على أن الطهارة أول ما يسأل عنه في القبر لايستقيم كيف وقد يفيدنا ظاهر أحاديث سؤال القبر أن أول ما يسأل عنه العبد في قبره هو ربه، ورسوله ونبيه، ودينه. فيقال له: من ربك؟ ومن نبيك؟ وما دينك؟ فقوله: لأن البرزخ مقدم الخ. لايكفي لإثبات المدعى.

مع أنه يقتضي مناسبة أن يكون كل من ستر العورة، والنية، واستقبال القبلة أول ما يسأل عنه في القبر لأن هذه الأمور أيضا من شرائط الصلاة كالطهارة، ولايكون أول ما يسأل عنه في القبر إلا واحدا، ويقتضي أيضا مناسبة أن يكون الإيمان أول ما يسأل عنه في القبر لأنه شرط للتكليف بشروط الصلاة أيضا على قول الحنيفة، فهو مقدم عليها، وهي مقدمة على الصلاة، فهو مقدم على الصلاة.

١٠٥٠- **قال**: وما وضح لدي هو أنه لا دخل فيه لخصوص البول، بل النجاسات كلها مؤثرة في العذاب لأن ملائكة الله تتأذى عن النجاسات بطبعهم، والمعاملة في القبر إنما تكون معهم، فيقع من جانبهم التعذيب الخ (١/ ٣١٠).

يقول أولا: إن صاحب الفيض قد ساق هذا الكلام لبيان وجه خصوصية البول في عذاب القبر كما يدل عليه السياق والسباق، وقد نفى فيه الخصوصية التي أثبتها في قوله: ثم فتشت وجه خصوصية البول الخ إلا أن يقال: إن بين الخصوصية، والخصوص فرقا.

ثانيا: إن كلامه هذا: بل النجاسات كلها الخ يدل أن البول مطلقا نجس سواء أكان بول الإنسان أم بول غيره من الحيوان الذي يؤكل لحمه، أولا يؤكل. وحديث الباب إنما يدل على أن البول الذي ورد هو فيه موجب لعذاب القبر أي إذا لم يتوق منه وأما أنه نجس فلا دلالة لحديث الباب عليه، وإيجاب عدم التوقي منه لعذاب القبر لا يستلزم نجاسته. ألا ترى أن النميمة توجب عذاب القبر بدليل حديث الباب، ومع ذلك ليست بنجسة، وأما النجاسة المعنوية فلاكلام لنا ههنا فيها، ولا

هي تستدعي النجاسة الحسية، فالتزامها في مسألة البول لايضرنا ضررا يسيرا، فأنى يضرنا ضررا كبيرا؟ نعم قد ثبتت نجاسة بعض الأبوال بأدلة أخرى.

ثالثا: إن صاحب الفيض لم يأت لإثبات دعواه، بل النجاسات كلها الخ بدليل من الكتاب، ولا من السنة، وأما تأذي الملائكة بشيء فلا يوجب نجاسته، ولا تأثيره في العذاب. أما علمت أن الملائكة تتأذى بالبصل، والثوم، والكراث كما في حديث جابر عند مسلم، ولا شيء من هذه الثلاثة بنجس، ولا مؤثر في العذاب.

ثم قصر العلة على تأذي الملائكة لا يخلو عن نظر فإن بني آدم أيضا يتأذون. قال رسول الله ﷺ: «إن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه بنوآدم». أخرجه مسلم من حديث جابر- رضي الله عنه- وإن الله ورسوله ﷺ أيضا يتأذيان، قال الله تبارك وتعالى: ﴿إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة وأعد لهم عذابا مهينا﴾.

رابعا: إن مذهب الحنفية أن قدر الدرهم وما دونه من النجس المغلظ، وقدر ربع ما أصابه وما دونه من النجس المخفف معفو، حتى قالوا بأن مع ذلك القدر تجوز الصلاة التي قد اشترطوا أنفسهم أيضا لها الطهارة، فأنى يتأتى إطلاق قوله: بل النجاسات كلها الخ والتاكيد فيه بكلمة كل؟

خامسا: قوله: والمعاملة في القبر إنما تكون الخ فيه نظر من وجهين:

الأول: أن هذه المعاملة لامدخل لها في تسبب عدم التوقي من البول لعذاب القبر، ومعاملة الرجل قبل أن يدفن، أويموت لا تختص بالملائكة، بل تكون معهم ومع بني آدم وأما معاملته مع الله تعالى فتكون في هذا العالم وعالم البرزخ، وبعد ذلك باقية.

والثاني: أن التعذيب لم يق من جانب الملائكة، وإنما هو من جانب الله تعالى وإنما الملائكة مأمورون، لايعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون.

١٠٥١- **قال**: وإنما خص ذكر البول لأن الخثى، والروثة، وعذرة الإنسان وكذا سائر القاذورات- إلى قوله: ولذا قال: «وما يعذبان في كبير». اهـ (١/ ٣١٠).

يقول أولا: إنما خص ذكر البول لأن الواقع أن ذلك الشخص كان لا يتوقى من البول. وأنت خبير بأن من الناس من لا يتوقون من الخثى، والروث، وعذرة الإنسان وغيره، وسائر القاذورات، فقوله: يحترز عنها كل جاهل وعالم من فطرته. ليس بذاك.

ثانيا: إن الحصر في قوله: ولذا قال: «وما يعذبان في كبير». لا يصح لأنهم قد ذكروا لهذا النفي وجوها أخر حكاها الحافظ في الفتح، وغيره في غيره.

١٠٥٢- **قال**: ثم إن الحافظين بحثا في هاتين القصتين أنهما اثنتان أو واحدة، ومال الحافظ- رحمه الله تعالى- إلى التعدد، وقال: إن ما في الباب قصة المسلمين في المدينة، وما في أواخر مسلم قصة الكافرين في سفر. والتزم تخفيف العذاب عن الكافر مع عدم النجاة، وذهب الشيخ البدر العيني إلى الوحدة. اهـ (١/ ٣١١).

يقول أولا: إن الحافظ، والعيني كليهما قد صرحا في شرحيهما في الباب بأنهما قصتان وقضيتان، وأن المغايرة بينهما من أوجه، ولا أدري كيف لم يدرك صاحب الفيض كلام العيني في هذا الموضع مع أنه واضح غاية الوضوح، وها نحن ننقل لك عبارة العيني لتكون على بصيرة من الأمر، فاستمع أن العيني يقول في فصل الأسئلة والأجوبة:

ومنها: أن في متن هذا الحديث: «ثم دعا بجريدة، فكسرها كسرتين». يعني أتي بها، فكسرها، وفي حديث جابر - رضي الله عنه - رواه مسلم «أنه الذي قطع الغصنين»، فهل هذه قضية، أم قضيتان؟

الجواب: أنهما قضيتان، والمغايرة بينهما من أوجه:

الأول: أن هذه كانت بالمدينة، وكان مع النبي ﷺ جماعة، وقضية جابر كانت في السفر، وكان خرج لحاجته، فتبعه جابر وحده.

الثاني: أن في هذه القضية أنه عليه الصلاة والسلام غرس الجريدة بعد أن شقها نصفين كمافي رواية الأعمش الآتية في الباب الذي بعده، وفي حديث جابر أمر عليه الصلاة والسلام جابرا، فقطع غصنين من شجرتين كان النبي ﷺ استتربهما عند قضاء حاجته، ثم أمر جابرا، فألقى غصنين عن يمينه وعن يساره حيث كان النبي ﷺ جالسا، وأن جابرا سأله عن ذلك، فقال: «إني مررت بقبرين يعذبان، فأحببت بشفاعتي أن يرفع عنهما ما دام الغصنان رطبين».

الثالث: لم يذكر في قصة جابر ما كان السبب في عذابهما.

الرابع: لم يذكر فيه كلمة الترجي، فدل ذلك كلها على أنهما قضيتان مختلفتان.

بل روى ابن حبان في صحيحه عن أبي هريره أنه ﷺ مر بقبر فقال: «ائتوني بجريدتين». فجعل إحداهما عند رأسه، والأخرى عند رجليه. فهذا بظاهره يدل على أن هذه قضية ثالثة.

فسقط بهذا كلام من ادعى أن القضية واحدة كما مال إليه النووي، والقرطبي. انتهى كلام العيني، وهو واضح غاية الوضوح في مقصوده لايحتاج إلى أي تعليق عليه فإنه قد نص فيه على تعدد القصة.

ثانيا: إن قوله: وما في أواخر مسلم قصة الكافرين في سفر. والتزم تخفيف العذاب عن الكافر. فيه نظر من وجهين:

الأول: أن الحافظ لم يجزم بأن صاحبي القصة في حديث جابر كا نا كافرين، وإنما قال: واحتمال كونهما كافرين فيه ظاهر. اهـ.

الثاني: أن الحافظ نقل أولا عن شرح العمدة قول ابن العطار: لايجوز أن

يقال: إنهما كانا كافرين لأنهما لو كانا كافرين لم يدع لهما بتخفيف العذاب، ولا ترجاه لهما، ولو كان ذلك من خصائصه لبينه. يعني كما في قصة أبي طالب. ثم قال الحافظ: وما قاله أخيرا هو الجواب، وما طالب به من البيان قد حصل، ولا يلزم التنصيص على لفظ الخصوصية. اهـ.

هذا وبين التزام أن الدعا للكافر بتخفيف العذاب من خصائص النبي ﷺ، وبين التزام تخفيف العذاب عن الكافر فرق ظاهر، والحاصل أن الحافظ لم يلتزم ما عزاه إليه صاحب الفيض - رحمهما الله تعالى -

-(قول الله تبارك وتعالى: ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده﴾.)-

١٠٥٣- **قال**: واعلم أن المفسرين أخرجوا آثارا تحت قوله تعالى: ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده﴾. ويستفاد منها انقطاع التسبيح في زمان مع أن الآية تدل على العموم، ففي الآثار أن الثوب إذا كان أبيض فإنه يسبح، وإذا اتسخ فإنه لايسبح. اهـ. (١/ ٣١١).

يقول أولا: إن هذه الآية تدل على عموم الأشياء، وأما على عموم أزمنة تسبيح الأشياء، واستمرارها فلا، وهذا ظاهر على من تفكر، وتدبر الآية وألفاظها.

ثانيا: أخرج الخطيب في تاريخه عن عائشة قالت: دخل علي رسول الله ﷺ، فقال لي: «يا عائشة اغسلي هذين البردين». فقلت: يا رسول الله بالأمس غسلتهما. فقال لي: «أما علمت أن الثوب يسبح، فإذا اتسخ انقطع تسبيحه». كذا في الدر المنثور للسيوطي.

والمقابلة بين قول صاحب الفيض: إذا كان أبيض. وبين قوله: وإذا اتسخ. كما ترى لأن الأبيض والوسخ يجتمعان، وليس في الحديث، ولا في الأثر: إذا كان أبيض.

ثالثا: إن الخطيب أورد خبر عائشة المذكور في ترجمة شعيب بن أحمد البغدادي من تاريخه، وقال: روى جده عبدالمجيد بن صالح حديثا منكرا أخبرناه محمد بن أحمد بن محمد بن علي الأبنوسي الخ فذكره (٩/ ٢٤٥).

فهذا الخبر منكر كما صرح به مخرجه الخطيب نفسه وفي إسناده الأصبغ بن نباته قال الذهبي في الميزان: قال أبو بكر بن عياش: كذاب وقال ابن معين: ليس بثقة وقال مرة: ليس بشيء. وقال النسائي وابن حبان: متروك. وقال ابن عدي: بين الضعف، وقال أبو حاتم: لين الحديث. وقال العقيلي: كان يقول بالرجعة. و قال ابن حبان: فتن بحب علي، فأتى بالطامات، فاستحق من أجلها الترك، اهـ

وقال الحافظ في التقريب: أصبغ بن نباتة الحنظلي الكوفي يكنى أبا القاسم متروك رمي بالرفض من الثالثة. اهـ وفي تهذيب التهذيب: قال جرير: كان مغيرة لا يعبأ بحديثه وقال عمرو بن علي: ما سمعت عبدالرحمن ولا يحيى حدثا عنه بشيء. وقال يونس بن أبي إسحاق: كان أبي لا يعرض له. وقال ابن معين: ليس يساوي حديثه شيئا. وقال الدار قطني. منكرالحديث. وقال ابن عدي: عامة ما يرويه عن علي لا يتابعه أحد عليه، وهو بين الضعف. ثم قال: وإذا حدث عنه ثقة فهو عندي لا بأس بروايته، وإنما أتى الإنكار من جهة من روى عنه، وقال العجلي: كوفي تابعي ثقة: وقال ابن سعد: كان شيعيا، وكان يضعف في روايته، وكان على شرطة علي. وقال أبو أحمد الحاكم: ليس بالقوي عندهم. وقال الساجي: منكر الحديث. وقال الآجري: قيل لأبي داود: أصبغ بن نباتة ليس بثقة. فقال: بلغني هذا عنه. وذكره الفسوي في باب من يرغب من الرواية عنه، وقال محمد بن عمار: ضعيف. وقال الجوزجاني: زائغ. وقال البزار: أكثر أحاديثه عن علي لا يرويها غيره. انتهى مقتصرا.

١٠٥٤- **قال**: وهكذا الماء إن كان جاريا يسبح، وإن ركد ينقطع عنه التسبيح،

وكذا المرأة إذا حاضت . اهـ (١/ ٣١١) .

يقول أولا : لم أعثر على هذين الأثرين، فلا أدري الآن عمن هما؟ أعن النبي ﷺ، أم عن غيره من صحابي، أو تابعي؟ وكيف حال إسنادهما؟

فإن قلت : الأثر لا يكون إلا عن صحابي أو تابعي، فكيف يستقيم قولك : أعن النبي ﷺ الخ بعد قولك : هذين الأثرين؟

قلت : يستقيم كما استقام إيراد صاحب الفيض لخبر عائشة المرفوع إلى النبي ﷺ في الآثار بقوله : ففي الآثار أن الثوب إذا كان أبيض الخ .

فإن قلت : إن صاحب الفيض لم يرد بقوله : ففي الآثار أن الثوب إذا كان أبيض الخ خبر عائشة المرفوع الذي أخرجه الخطيب، بل أراد به أثر ابن عباس الذي أخرجه أبوالشيخ في العظمة، وابن مردويه، وذكره السيوطي في الدر، فيه : «والثوب يسبح، ويقول الوسخ : إن كنت مؤمنا فاغسلني إذاً» . اهـ

قلت : إن لم أقف على إسناد أثر ابن عباس حتى الآن، فالله أعلم بحاله وليس فيه : أن الثوب إذا كان أبيض فإنه يسبح، وإذا اتسخ فإنه لايسبح .

نعم فيه : «والثوب يسبح» . وهو أعم من أن يكون وسخا أوغيره، ومن أن يكون أبيض أوغيره، وقوله : ويقول الوسخ الخ إخبار عن قول الوسخ : «إن كنت مؤمنا فاغسلني إذا» . لا أنه لا يسبح، فلم يرد صاحب الفيض بقوله : ففي الأثار أن الثوب إذا كان أبيض الخ أثر ابن عباس هذا .

ثانيا : إن السيوطي قال في الدر المنثور : وأخرج النسائي وابن مردويه عن ابن مسعود- رضي الله عنه- قال : كنا أصحاب محمد ﷺ نعد الآيات بركة وأنتم تعدونها تخويفا بينما نحن مع رسول الله ﷺ ليس معنا ماء، فقال لنا : «اطلبوا من معه فضل ماء»، فأتي بماء، فوضعه في إناء، ثم وضع يده فيه، فجعل الماء يخرج من بين أصابعه، ثم قال : «حي على الطهور المبارك والبركة من الله»، فشربنا منه

قال عبدالله: كنا نسمع صوت الماء، وتسبيحه وهو يشرب. اهـ (٤/ ١٨٥).

وقد ذكر صاحب روح المعاني هذا الحديث في تفسيره (١٥/ ٨٤) ولم يتكلم عليه بشيء، ولا ريب أن الماء في الإناء، ولا سيما حال الشرب لايكون جاريا، فالأثر الذي فيه: الماء إن كان جاريا يسبح الخ يخالف حديث ابن مسعود هذا المرفوع.

ثالثا: أخرج البخاري في صحيحه عن عائشة قالت: خرجنا مع النبي ﷺ لا نذكر إلا الحج. فلما جئنا سرف طمثت، فدخل علي النبي ﷺ وأنا أبكي فقال: «ما بيكيك؟» قلت: لوددت والله أني لم أحج العام، قال: «لعلك نفست؟» قلت: نعم. قال: «فإن ذلك شيء كتبه الله على بنات آدم، فافعلي ما يفعل الحاج غير أن لاتطوفي بالبيت حتى تطهري». (١/ ٤٠٧، مع الفتح).

فهذا الحديث الصحيح يدل على أن للحائض أن تذكر الله تعالى، وتسبحه حالة الحيض، بل قد استدل به البخاري، ومن واقفه على أن للحائض أن تقرأ القرآن أيضا لأن النبي ﷺ قال: «فافعلي ما يفعل الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت» الخ ولم يقل: غير أن لاتطوفي بالبيت، ولا تقرئي القرآن حتى تطهري. وفي هذا الاستدلال شيء من النظر، وتحقيق المسألة يجيء في موضعه إن شاء الله تعالى.

وقد قال صاحب الفيض نفسه: وعندنا تفصيل آخر أيضا، وهو أن قراءة الآية إن كانت بطريق التلاوة لايجوز، وإن كان بطريق الذكر فيجوز. اهـ (١/ ٣٧٩) فقد تبين أن المرأة لاينقطع تسبيحها إذا حاضت أيضا.

فإن قلت: إن المرأة إذا حاضت فقد لا تسبح. قلت: إن المرأة قد لا تسبح في حالة الطهر أيضا، فما معنى التخصيص؟

فإن قلت: إن المراد بالتسبيح ههنا الصلاة، ولا ريب أن المرأة إذا حاضت لا تصلي. قلت: إن سياق كلام صاحب الفيض، وسياق الآية ينافيان، بل ينفيان أن

يكون المراد بالتسبيح ههنا الصلاة كما لا يخفى.

١٠٥٥- **قال:** وأما الحمار والكلب فإنهما لا يسبحان أصلا. اهـ (١/ ٣١١).

يقول: قال السيوطي في الدر المنثور: وأخرج أبو الشيخ عن ابن عباس- رضي الله عنهما- قال: كل شيء يسبح بحمده إلا الحمار، والكلب. اهـ (٤/ ١٨٤).

وقال صاحب روح المعاني: وأخرج عبدالرزاق وابن جرير وابن المنذر، وغيرهم عن قتادة أنه قال في الآية: كل شيء فيه الروح يسبح من شجرة وحيوان. وكون الشجرة ذات روح مبني على قول الناس فيها إذا يبست ماتت. واستثنى بعضهم: بعض الحيوانات من عموم كل شيء لما أخرجه أبوالشيخ عن ابن عباس أنه قال: كل شيء يسبح إلا الحمار، والكلب.

ولا أرى- الرائي صاحب روح المعاني- لاستثناء ما ذكر وجها، وفي القلب من صحة الرواية عن الحبر شيء، كذا للتقييد بعد أن لم تكن الجمادية مانعة عن التسبيح، والأخبار الظاهرة في عدم التقييد أكثر، ولا أظن أن لما يخالفها امتيازا عليها في الصحة الخ (١٥/ ٨٥).

وأما أنا فلم أعثر حتى الآن على إسناد أثر ابن عباس- رضي الله عنهما- هذا، فلا أعلم الآن كيف حال إسناده، وعلى تقدير الصحة يحتمل التحمل عن أهل الكتاب، وبني إسرائيل.

١٠٥٦- **قال:** ومن ههنا تبين لي وجه كونهما قاطعين لصلاة المصلي، فإذا كانت دونهما سترة لم يضر مرورهما. ولذا غضبت عائشة- رضي الله تعالى عنها- وقالت: عدلتمونا بالكلاب والحمر. اهـ (١/ ٣١١-٣١٢).

أقول: قدورد في الحديث تقييد الكلب بالأسود، وعلل بأنه شيطان، والظاهر أن تعليل الشارع هو الأحق والصحيح.

يقول أولا : إن صاحب الفيض وحزبه لا يقولون بأن شيئا من المرأة والكلب والحمار يقطع الصلاة. قال: ونحن أيضا نقول: إنها لاتقطع بمعنى أنها لا توجب البطلان. أما أنها لا تقطع أصلا فلا نقول به. اهـ (٢/ ٨٦).

والقطع الوارد في الحديث عام يتناول البطلان، فما الدليل على تخصيص الحديث بغير البطلان؟

ثانيا: لم يثبت برواية من الروايات أن سبب قطع الكلب، والحمار للصلاة هو أنهما لايسبحان. كيف ولم يثبت أنهما لايسبحان؟ فكيف بقوله: ومن ههنا تبين لي وجه الخ.

ثالثا: لم يثبت أن سبب غضب عائشة- رضي الله تعالى عنها- أنهم عدلوا النساء بالكلاب والحمر في عدم التسبيح فضلا أن ينحصر سبب غضبها في ذلك، فقوله: ولذا غضبت عائشة الخ كما ترى.

١٠٥٧- **قال**: وقيد الحائضة وإن لم يكن في عامة الطرق لكنه عند أبي داود (١/ ١٠٢): يقطع الصلاة المرأة الحائضة، والكلب. اهـ (١/ ٣١٢).

يقول أولا: إن لفظ الحائض موجود عند النسائي وابن ماجه أيضا، فالأول أخرجه في: باب ذكر ما يقطع الصلاة وما لايقطع الخ من كتاب القبلة (١/ ٨٦) والثاني في: باب ما يقطع الصلاة من أبواب إقامة الصلاة (١/ ٦٨).

ثانيا: إن المراد بالحائض في بعض طرق هذا الحديث من بلغت سن المحيض أي المرأة، لا الصبية، والطفلة، وإنما هذا كما في الحديث الآخر: «لايقبل الله صلاة حائض إلا بخمار». أخرجه أبوداود، وغيره.

وصاحب الفيض يعتقد أن قطع المرأة للصلاة مقيد بمرورها بين يدي المصلي حالة الحيض كما يظهر ذلك من قوله: وقيد الحائضة الخ، ومن قوله قبل: وكذلك المرأة إذا حاضت. ومن قوله: ولذا غضبت عائشة الخ، والأمر كما علمت من

قبل .

١٠٥٨- **قال**: ولم أر أحدا منهم تنبه لهذه الدقيقة . اهـ (١/ ٣١٢) .

يقول: لاريب أن هذه الدقيقة ليست مبنية على الحقيقة، وإنما هي خطيئة ركيكة زعمها صاحب الفيض دقيقة، ولذا لم يتنبه لها- فيما رآه- أحد من الخليقة .

١٠٥٩- **قال**: ولذا يتنجس بوقوع النجاسة كما اختاره الحنفية . اهـ (١/ ٣١٢)

يقول أولا: إن الماء الراكد القليل يتنجس بوقوع النجاسة فيه وإن لم يتغير واحد من أوصافه الثلاثة عند الكثيرين من أهل العلم غير الحنفية أيضا، وأما الماء الراكد الكثير فهو لايتنجس بوقوع النجاسة فيه عند الحنفية أيضا حتى يتغير واحد من أوصافه، فلا وجه لقوله: كما اختاره الحنفية .

ثانيا: إذا علمت أن الماء الراكد الكثير لايتنجس بوقوع النجاسة فيه إلا أن يتغير وصف من أوصافه ظهرلك أن لا مدخل لكون الراكد لايسبح في التنجس بوقوع النجاسة فضلا أن ينحصر تنجس الراكد بوقوع النجاسة فيه أنه لايسبح مع أن القول بأن الراكد لايسبح لم يقم عليه دليل من الكتاب، ولا من السنة، ولا من العقل .

ثالثا: إن صاحب الفيض قال بعيد هذا: والذي تبين لي- والله تعالى أعلم- أن هذه الأشياء كلها تسبح في الحالين كما شهد به النص إلا أنه يتغير نوع تسبيحها فإن الاتساخ الخ .

وإذا كانت هذه الأشياء كلها تسبح في الحالين فلايبقى لقوله بأن قطع المرأة الحائض، والكلب الأسود، والحمار كان لأجل أنها لاتسبح، ولا لقوله بأن غضب عائشة كان لأجل أن الحائض لا تسبح، ولا لقوله بأن تنجس الراكد كان لأجل أنه لايسبح وجه معتبر فضلا أن يكون القطع، والغضب، والتنجس على عدم التسبيح يقصر ويحصر .

١٠٦٠- **قال**: وهكذا الحال في الحجر إذا ثبت في مكانه، وإذا أقلع، والشجر

إذا كان رطبا، وإذا يبس. اهـ (١/ ٣١٢).

يقول: إني لم أعثر حتى الآن على خبر ثابت مرفوع إلى النبي ﷺ يدل على أن الحجر يسبح ما دام ثابتا في مكانه، وأن الشجر يسبح ما دام رطبا. ولم يرد هذا التقييد، ولا مثله في القرآن الكريم، بل قوله تعالى: ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده﴾. يتناول الحجر الثابت في مكانه، والمزال عن مكانه، والشجر الرطب واليابس، ولا تنتهض الآثار الموقوفة، والمقطوعة مخصصة، ولا مقيدة للكتاب ولا سيما على مشرب الحنفية الذين لا يقولون بتخصيص خبر الواحد الثابت عن النبي ﷺ، لابتقييده للكتاب فتفكروا يا أولي الألباب.

١٠٦١- **قال**: وهكذا يستفاد الاستغراق من عامة الآيات إلا في آية واحدة، فإنها تشير إلى التخصيص، فقال بعد ذكر السجدة - والسجدة والتسبيح من نوع واحد- ﴿وكثير حق عليه العذاب﴾. اهـ (١/ ٣١٢).

يقول: إن السجدة غير التسبيح سلمنا أنهما من نوع واحد لكن نقول: إن الإشارة إلى التخصيص في السجدة ليست إشارة إلى التخصيص في التسبيح.

ثانيا: إن قوله تعالى: ﴿وكثير حق عليه العذاب﴾. مع ما قبله نص في التخصيص.

١٠٦٢- **قال**: بعد أن حكى من الفصوص أن بنية الكافر لاتسبح، وتسبح أجزاءه: ومراده ما مرمني أن الهيئة الواحدانية لا تسبح، وإنما تسبح أجزاءه. اهـ (١/ ٣١٢).

يقول: إن هذا يخالف ظاهر قوله تعالى: ﴿تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده﴾. الآية، بل هو يخالف نص قوله تعالى هذا، وقول صاحب الفصوص لا ينهض مخصصا للآية، ولا سيما على قول الحنفية في تخصيص الكتاب وتقييده

وأما أن الكافر لايسجد لله تعالى ففيه أن بعض الكفار يسجدون لله تبارك وتعالى على أن السجدة أمر، والتسبيح أمر آخر، وكلامنا هنا في التسبيح، لا في السجدة، ولم يرد في الكتاب، ولا في السنة أن بنية الكافر، وهيئته الوحدانية لاتسبح.

ثم لا معنى لإنكار تسبيح بنية الكافر، وهيئته الوحدانية بعد تسليم أن كل واحد من أجزاءه، وعناصره يسبح، فإن تسبيح الأجزاء والعناصر تسبيح البنية والهيئة، وما يقال من أن المجموعي يفارق الأفرادي في الحكم والوصف ففيه أنه ليس على إطلاقه وعمومه فإن المجموعي قد لا يفارق الأفرادي والأجزاءي في الحكم والصفة.

١٠٦٣- قال: والحاصل أن الشجر الرطب يسبح تسبيح النبات، وإذا يبس فإنه يسبح تسبيح الجماد، وهو معنى قوله: «مالم ييبسا». اهـ (١/ ٣١٢).

يقول: إن قوله ﷺ هذا ليس معناه أن الشجر الرطب يسبح تسبيح النبات، وإذا يبس وكيف يكون هذا معناه وهو لايدل على مطلق التسبيح لمطلق الشجر فضلا أن يدل على أن الشجر الرطب الخ؟

ثم القريب هنا أن يقال: إن الشجر الرطب يسبح تسبيح النبات الرطب، وإذا يبس فإنه يسبح تسبيح النبات اليابس، فإن النبات اليابس غير الجماد، فالنبات اليابس علم تسبيحه، والنبات الرطب علم تسبيحه، والجماد علم تسبيحه كل قد علم صلاته وتسبيحه.

ثم الفرق بين تسبيح النبات الرطب، وبين تسبيح النبات اليابس يحتاج إلى دليل، ولم يأت به صاحب الفيض بعد

وقد قال صاحب الفيض نفسه قبل بعد نقل قطعة من حديث جابر في مثل هذه القصة: وهذا صريح في شفاعته ﷺ، وأنه لادخل فيه للقضيب. نعم عدم اليبس

أجل فقط، فالتوقيت ليس لعدم التسبيح بعده، بل لأنه ضربت له هذه المدة. اهـ (١/ ٣١١).

فكما أن التوقيت ليس لعدم التسبيح بعده كذلك ليس لأجل التسبيح تسبيح اليابس بعده، بل لأنه ضربت له هذه المدة، فإن الحديث ساكت عن تسبيح الجريدة والقضيب تسبيح الرطب واليابس، وعدم التسبيح.

وقال المصحح في الحاشية: ولعله يكون فرق بين تسبيح الرطب واليابس كتسبيح الحي والميت حيث لم ينفع تسبيح اليابس تخفيف العذاب، وإذا تحقق مما أفاده إمام العصر صاحب هذه الأمالي أن يبس الجريدتين انتهاء لأجل التخفيف فلا إشكال. اهـ (١/ ٣١٢).

ومعلوم أن سياق كلام صاحب الفيض وسباقه يدلان على أن المؤثر في تخفيف العذاب لوكان هو التسبيح لكان العذاب مخففا بعد اليبس أيضا لأن التسبيح لاينقطع بعد اليبس أيضا وإن كان نوع التسبيح قد تبدل، والحديث يدل أن التخفيف موقت باليبس، ولا يكون بعده، فقد تبين أن المؤثر في التخفيف ليس هو التسبيح وإنما المؤثر في التخفيف هنا شيء آخر، فقول المصحح: لعله يكون فرق .... إلى قوله: العذاب. كما ترى.

١٠٦٤- **قال**: وليعلم أن قوله تعالى: ﴿وكثير حق عليه العذاب﴾. ليس فيه استثناء صراحة فإن الاستثناء إخراج عن الحكم، وليس له عندهم لفظ سوى (إلا) بل هذا خاص ورد بنقيض حكم العام، وهو قوله تعالى: ﴿وإن من شيء﴾ الخ فليس فيه استثناء بل تعارض. اهـ (١/ ٣١٢).

يقول أولا: إن قوله تعالى: ﴿وكثير حق عليه العذاب﴾. لايستثني شيئا مما ذكر في قوله تعالى: ﴿تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن، وإن من شيء إلا يسبح بحمده﴾. الآية صريحا، ولا كناية.

وغاية ما ههنا أن قوله تعالى: ﴿وكثير حق عليه العذاب﴾. مع ما قبله يدل على أن كثيرا من الناس لا يسجدون لله تعالى، وحق عليهم العذاب، وليس في قوله تعالى: ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده﴾ الخ ما يدل على أن جميع الناس يسجدون لله تعالى ولم يحق عليهم العذاب، وإنما فيه أنهم أيضا يسبحون بحمده تعالى، والسجود أمر، والتسبيح أمر، ليس إثبات أحدهما إثباتا للآخر، ولا نفي أحدهما نفيا للآخر.

ثانيا: إذا أتقنت ما ألقينا عليك قبل علمت أن قوله: بل هذا خاص ورد بنقيض حكم العام الخ، وقوله: بل تعارض. من الأخطاء البينة، فإن قوله تعالى: ﴿وكثير حق عليه العذاب﴾. ليس خاصا ورد بنقيض حكم العام الذي هو قوله تعالى: ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده﴾ الخ، ولا معارضا لقوله تعالى: ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده﴾ الخ لأن في الأول نفيا للسجود عن كثير من الناس، وليس في الثاني إثبات للسجود لجميع الناس، ولا بعضهم، ولأن في الثاني إثباتا للتسبيح لجميع الناس أيضا وليس في الأول نفي للتسبيح عن كثير من الناس، حتى يستقيم قولا صاحب الفيض هذان، فالله الموفق للصواب وهو المستعان.

ثالثا: إن قوله: وليس له عندهم لفظ سوى إلا. خطأ واضح فإن للاستثناء عندهم ألفاظا سوى إلا قد ذكرها أهل العربية في مصنفاتهم كابن الحاجب في كافيته والزمخشري في مفصله، وابن مالك في ألفيته، وأبي حيان في كتابه هداية النحو وابن هشام في مغنيه وشذوره وغيرهما من كتبه الجيدة، وسيبويه في كتابه.

وكيف لايكون له عندهم لفظ سوى إلا وقد ذكر صاحب الفيض نفسه في قوله هذا للاستثناء لفظا سوى إلا، وهو سوى فإن الناس جميعا حتى الصبيان يعلمون أن سوى سوى إلا، وليس إلا، فالعجب منه أنه ينفي في قوله هذا أن يكون للاستثناء عندهم لفظ سوى إلا وهو في الوقت نفسه، وفي القول نفسه يثبت

للاستثناء لفظا سوى إلا، فتدبر وتعجب من أن الرجل كيف أغرب؟

١٠٦٥- **قال بعض الناس:** قوله: قال: «لعله يخفف عنهما مالم ييبسا». اعلم أنه ههنا إشكال قوي لم يتوجه إليه أحد، وهو أن أصحاب هذين القبرين كانا مسلمين أوكا فرين، فإن كانا كافرين فلم شفع النبي ﷺ لهما وقد قال الله تعالى: ﴿ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين﴾. الآية، وإن كانا مسلمين فسيد الانبياء يشفع لمسلمين يعذبان في قبورهما، ويخفف عنهما العذاب قدر هذه المدة اليسيرة التي لا يعبأبها في جنب ما مضى بعدها من ثلاث عشرة مائة سنة فصاعدا، وهذا مما مضى، وما بقي إلى قيام الساعة فهو باق، ويجري عليهما هذا لعمري في القياس بديع الخ.

يقول: إن في الشق الأول من شقي الإشكال أن النبي ﷺ شفع لهما بتخفيف العذاب تلك المدة، ولم ينه الله تعالى في قوله تعالى: ﴿ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين﴾. عن الشفاعة بتخفيف العذاب عن الكافرين، وإنما نهى فيه عن الاستغفار للمشركين.

وفي الشق الثاني من شقي الإشكال أن كون النبي ﷺ سيد الأنبياء وكون آدم ﷺ ومن دونه تحت لواءه ﷺ يوم القيامة، ورجوع الناس كلهم حتى إبراهيم ﷺ إليه يوم القيامة وكونه يؤذن له في الشفاعة حين لا يؤذن لأحد غيره، وكونه إذا حرك حلقة باب الجنة يقول الخازن: من أنت؟ فيقول: «أنا محمد». فيقول الخازن: بذا أمرت أن لا أفتح لأحد قبلك. وكونه إذا صلى على قبور مملوءة ظلمة يملأها الله نورا وضياء بصلاته عليها لا يستدعي مجموع هذه الأمور، ولا كل واحد منها أن يشفع النبي ﷺ لمن يشفع له من أهل القبور من المسلمين العاصين برفع العذاب رأسا، ولا أن يشفع بتخفيف العذاب دائما، أو لمدة يسيرة، أوطويلة، وإلا كان لقائل أن يقول: مزيات النبي ﷺ ومناقبه هذه تقتضي أن يشفع لصاحب كل قبر من

المسلمين العاصين، فكيف خص بعضهم بشفاعته دون بعض، والشافع سيد الأنبياء الذي تحت لواءه آدم ومن دونه يوم القيامة . . . . إلى آخرما ذكر من مناقبه ﷺ.

والحاصل أن هذا الإشكال لايرد أصلا، فله ﷺ أن يشفع لمن شاء من أصحاب القبور من المسلمين العاصين برفع العذاب رأسا، أو بتخفيف العذاب لمدة طويلة، أوقصيرة، وهذا لعمري في القياس وقيع.

١٠٦٦- **قال بعض الناس:** قد اضطربوا في هذا الحديث اضطرابا لايكاد يحصى، ففى رواية: أن الذي جاء بالجريدة بلال، وفي رواية: أن جابرا قطع الغصنين وجاء بهما، وفي رواية أبي هريرة: مر بقبر فجعل إحدى الجريدتين عند رأسه، والأخرى عند رجليه، وفي رواية من طريق ابن عباس: مر بقبرين من قبور الأنصار جديدين الخ.

يقول: إن بعض الناس هذا يزعم أن حديث جابر بن عبدالله، وحديث أبي هريرة ثلاثتها حكاية عن قصة واحدة، والأمر ليس كذلك فإن هذه الأحاديث الثلاثة تحكي لنا قصصا ثلاثا، فلا اضطراب كما توهم بعض الناس هذا ومن وافقه، فقوله: فإذا بلغ الاضطراب في الروايات الخ، وقوله: قد اضطربوا في هذا الحديث الخ كما ترى، وانظر التفصيل في فتح الباري، وقد ذكرناه قبل، فارجع إليه، وعض بالنواجذ عليه.

١٠٦٧- **قال بعض الناس:** مجيبا عن الإشكال الذي قدم تقريره: ليس معنى الحديث ما ملأوا به كتبهم وصحفهم قديما وحديثا، ووشوا به شروحهم وحواشيهم قرنا بعد قرن- شكرالله سعيهم، وأدخلهم، وإيانا في رحمته- أن العذاب يخفف ما دامتا رطبتين، فإذا يبستا يعود العذاب كما كان، فيعذبان إلى يومنا هذا، بل بعده إلى ماشاءالله.

بل معناه: لعله يخفف عنهما العذاب قبل أن يجيء نوبة يبسهما، ثم لايعود

أبدا وهذا كما جاء «من هم بالحسنة كتبت له حسنة واحدة مالم يعمل» أي من هم بالحسنة كتبت له حسنة واحدة قبل أن يجيء نوبة العمل، فإذا عمل كتبت له عشر حسنات، وأما الروايات التي فيها مادامتا رطبتين كلها رواية بالمعنى عبر الرواة بما فهموا من توقيت التخفيف إلى وقت اليبس، ثم عود العذاب إلى يوم الحساب لكن هذا المعنى لايليق بشأن شفاعته ﷺ كما عرفت سابقا، فأنصف ولا تعجل، فإن هذا وإن كان مما لم يقرع سمعك لكنه هو التحقيق إن شاء الله تعالى. اهـ

يقول اولا: إن الذي ملأوا به كتبهم وصحفهم قديما وحديثا، ووشوا به شروحهم وحواشيهم قرنا بعد قرن هو أن العذاب يخفف مادامتا رطبتين، وأن معنى قوله ﷺ: «ما لم تيبسا». هو التوقيت دون التأبيد.

وأما أنه ثم يعود العذاب كما كان إلى يوم الحساب، وإلى ماشاء الله تعالى فلم يملأوا به كتبهم، ولا صحفهم لا قديما ولاحديثا، ولم يوشوا به شروحهم، ولا حواشيهم لاقرنا بعد قرن، ولا قرنا قبل قرن.

وقد علمت أن صاحب الفيض قال في معنى قوله ﷺ: «ما لم تيبسا»: عدم اليبس أجل فقط، فالتوقيت ليس لعدم التسبيح بعده، بل لأنه ضربت له هذه المدة الخ.

وقال الحافظ في الفتح: قوله: «ما لم تيبسا». كذا في أكثر الروايات بالمثناة الفوقانية أي الكسرتان، وللكشميهني: «إلا أن تيبسا». بحرف الاستثناء، وللمستملي: «إلى أن ييبسا». بإلى التي للغاية، والياء التحتانية الخ (١/ ٣٢٠).

وقال العيني في العمدة: فإن قلت: ما الحكمة في كونهما ما داما رطبين يمنعان العذاب بعد دعوى العموم في تسبيح كل شيء. قلت: يمكن أن يكون معرفة هذا كمعرفة عدد الزبانية في أنه تعالى هو المختص بها. اهـ (١/ ٨٧٤).

وأما بعد اليبس فعذابهما عندهم تحت مشيئة الله تعالى إن شاء رفعه، وإن شاء

خففه، وإن شاء لم يخففه، ولم يقل واحد منهم فيما أعلم أن العذاب يعود بعد اليبس كما كان قبل التخفيف، ويبقى إلى يوم القيامة، ولا يخفف إلى يوم الحساب، وإنما هذا في غير قصة حديث جابر بن عبدالله -رضي الله عنهما- ولا ريب أن هذا المعنى أيضا يليق بشأن شفاعته ﷺ فإن شفاعته تلك كانت لأجل تخفيف موقت مؤجل بيبس الجريدتين.

ثانيا: قوله: بل معناه لعله يخفف عنهما العذاب قبل أن يجيء نوبة يبسهما، ثم لايعود أبدا. فيه أن هذا المعنى ليس بصواب كما يظهر من الروايات الأخرى، ولا ريب أن ما فهمه الرواة من توقيت التخفيف إلى وقت اليبس مقدم على ما فهمه بعض الناس هذا.

ثم قوله: ثم لا يعود أبدا. لا يدل عليه الحديث أصلا سواء أريد به لا يعود أبدا كما كان قبل التخفيف، أم أريد به لايعود أبدا رأسا.

ثالثا: إن قوله: وهذا كما جاء «من هم بالحسنة كتبت له حسنة واحدة مالم يعمل» أي من هم الخ فيه أن هذا اللفظ لم أجده في صحيح البخاري، ولا في صحيح مسلم.

وقال مسلم: حدثنا محمد بن رافع قال: حدثنا عبدالرزاق قال: أنا معمر عن همام بن منبه قال: هذا ما حدثنا أبوهريرة عن محمد رسول الله ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: قال الله تعالى: «إذا تحدث عبدي بأن يعمل حسنة فأنا أكتبها له حسنة مالم يعمل، فإذا عملها فأنا أكتبها بعشر أمثالها». الحديث

وقال مسلم: حدثنا أبوبكر بن أبي شيبة، وزهير بن حرب، وإسحاق بن إبراهيم واللفظ لأبي بكر قال إسحاق: أنا سفيان. وقال الآخران: ثنا ابن عيينة عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: قال الله عزوجل: «إذا هم عبدى بسيئة فلاتكتبوها عليه، فإن عملها فاكتبوها سيئة، وإذا هم بحسنة

فلم يعملها فاكتبوها حسنة ، فإن عملها فاكتبوها عشرا» .

وقال مسلم : حدثنا يحيى بن أيوب ، وقتيبة ، وابن حجر قالوا : نا إسماعيل ، وهو ابن جعفر عن العلاء عن أبيه عن أبي هريرة عن رسول ﷺقال : قال الله عزوجل : «إذا هم عبدي بحسنة ولم يعملها كتبتها له حسنة» . الحديث

وقال مسلم : حدثنا أبوكريب قال : نا أبوخالد الأحمر عن هشام عن ابن سيرين عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : «من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة ، ومن هم بحسنة فعملها كتبت له إلى سبعمائة ضعف» . الحديث

وقال مسلم : حدثنا شيبان بن فروخ قال : ناعبدالوارث عن الجعد أبي عثمان قال : نا أبو رجاء العطاردي عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ فيما يروي عن ربه عزوجل قال : «إن الله كتب الحسنات والسيئات ثم بين ذلك ، فمن هم بحسنة فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة» . الحديث

وقد روى البخاري حديث أبي هريرة ، وحديث ابن عباس هذين في صحيحه : الأول : في كتاب التوحيد باب قول الله : ﴿يريدون أن يبدلوا كلام الله﴾ الخ ولفظه : يقول الله : «إذا أراد عبدي أن يعمل سيئة فلا تكتبوها عليه حتى يعملها ، فإن عملها فاكتبوها بمثلها ، وإن تركها من أجلي فاكتبوها له حسنة ، وإذا أراد أن يعمل حسنة فلم يعملها فاكتبوها له حسنة» . الحديث

والثاني : في كتاب الرقاق : باب من هم بحسنة أوسيئة ، ولفظه : «إن الله تعالى كتب الحسنات والسيئات ، ثم بين ذلك ، فمن هم بحسنة فلم يعملها كتبها الله له عنده حسنة كاملة» . الحديث

فإذا جمعت هذه الألفاظ ، وتدبرتها تبين لك أن معنى قوله : مالم يعمل . ليس ما ذكره هذا البعض ، وإنما معناه الامتداد إلى العمل ، وهو كما في حديث أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : «إن الله تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها ما لم

يتكلموا أو يعملوا به». أخرجه الشيخان، فإن التجاوز يمتد إلى تكلمهم أو عملهم به.

ولمن اعتبر صنيع بعض الناس هذا، ونسج على منواله في جعل حديث الباب مضطربا أن يقول: إن حديث من هم بحسنة الخ أيضا مضطرب فإن في بعض ألفاظه: مالم يعمل. وفي بعضها: فلم يعملها. فإذا وقع الاضطراب في الرواية فلابد لنا أن نعتمد على رواية البخاري، فإنه أصح الكتب بعد كتاب الله الباري. وليس في حديث الهم بالحسنة والسيئة لفظ: مالم يعمل. في صحيح البخاري لافى حديث أبي هريرة، ولا في حديث ابن عباس، وإنما وقع هذا اللفظ في بعض طرق حديث أبي هريرة عند مسلم كما رأيت.

فقوله ﷺ في حديث الباب: «مالم تيبسا». كقوله ﷺ في حديث أبي هريرة: «ما لم يتكلموا أو يعملوا به». فمعنى الأول امتداد التخفيف إلى اليبس، ومعنى الثاني امتداد التجاوز إلى التكلم أو العمل، وهذا هو المعنى الذي أريد بقوله ﷺ في حديث الهم: «ما لم يعمل». أن وقت كون الهم بالحسنة حسنة واحدة يمتد إلى العمل بها.

رابعا: إن لفظ: «قبل.» لاينافي الامتداد قال الله تعالى يحكي عن سليمان ﷺ: ﴿أيكم يأتينى بعرشها قبل أن يأتوني مسلمين﴾. فإن وقت الإتيان بالعرش يمتد إلى ما قبل أن يأتوه مسلمين، فكذا هنا أن التخفيف يمتد إلى ما قبل اليبس، وفيه نظر.

-(باب ماجاء في غسل البول الخ)-

١٠٦٨- **قال**: وقال الشارحون: إنه اختار مذهب داود الظاهري القائل بطهارة الأبوال، والأزبال غير عذرة الإنسان والخنزير والكلب. ا هـ (١/ ٣١٣)

يقول: لم يقل هذا أحد من الشارحين فيما أعلم، وليس مذهب داود الظاهري ما عزاه إليه صاحب الفيض، فقد قال ابن حزم في المحلى: وقال داود:

بول كل حيوان ونحوه- أكل لحمه أو لم يؤكل- فهو طاهر حاشى بول الإنسان ونحوه فقط، فهما نجسان. اهـ (١/ ١٦٩).

وأما الكرماني فلم يقل هذا الذي نسبه إلى الشارحين كما سيأتي في باب أبوال الإبل إن شاء الله تعالى.

١٠٦٩- قال: ثم رأيت في مصنف ابن أبي شيبة أنهم كانوا مأمورين بقطع الثوب في الدنيا أما قطع الجلد فكان عذابهم به في قبورهم، فتبين لي أن هذا القطع كان طريق عذابهم في القبر. وأظن أن أثره باق في هذه الأمة أيضا الخ (١/ ٣١٣).

يقول أولا: قال ابن أبي شيبة في مصنفه تحت عنوان: في التوقي من البول: حدثنا أبومعاوية عن الأعمش عن زيد بن وهب عن عبدالرحمن بن حسنة قال: خرج علينا النبي ﷺ وفي يده كهيئة الدرقة قال: فوضعها، ثم جلس فبال إليها فقال بعضهم: انظروا إليه يبول كما تبول المرأة. فسمعه النبي ﷺ فقال: «ويحك ما علمت ما أصاب صاحب بني إسرائيل كانوا إذا أصابهم البول قرضوه بالمقاريض، فعذب في قبره».

حدثنا غندر عن شعبة عن منصور قال: سمعت أبا وائل يقول: إن أبا موسى كان يشدد في البول، فقال: كانت بنواسرائيل إذا أصاب أحدهم البول يتبعه بالمقراض.

حدثنا يعلى قال: حدثنا قدامة بن عبدالله العامري قال: حدثتنى حرة قالت: حدثتنى عائشة قالت: دخلت على امرأة من اليهود، فقالت: إن عذاب القبر من البول. قلت: كذبت. قالت: بلى إنه ليقرض منه الجلد والثوب. قالت: فخرج رسول الله ﷺ إلى الصلاة وقد ارتفعت أصواتنا، فقال: ماهذا؟ فأخبرته، فقال: «صدقت». اهـ

هذه روايات ثلاث أوردها ابن أبي شيبة في مصنفه، والأولى والثانية لا

تدلان على أن قطع الجلد من البول كان عذاب بني اسرائيل في قبورهم، وهذا ظاهر لايخفى، وأما الثالثة ففيها قول تلك المرأة اليهودية: إن عذاب القبر من البول. فقالت لها عائشة: كذبت. فقالت اليهودية: بلى إنه ليقرض منه الجلد والثوب.

ففهم صاحب الفيض من قول اليهودية هذا أنه يقرض من البول الجلد في القبر، والأمر ليس كذلك، وإنما مراد اليهودية أن البول لما كان يقرض منه الجلود والثياب كان إثما كبيرا، فيتسبب عذاب القبر، والدليل على هذا أنها قرنت بالجلد الثوب، فهل يقول صاحب الفيض ومن وافقه أن قطع الثوب كان طريق عذابهم في القبر؟ كلا ثم كلا، فقد تبين أن فهم صاحب الفيض هذا ليس بفهم، وإنما هو مجرد خطأ ووهم، وقد وقع فيه من هو فحل علم.

ثانيا: إن قوله: وأظن أن أثره باق في هذه الأمة الخ إن أراد به أن عذاب القبر من البول باق الخ ففيه أن هذا ليس بظن، بل هو يقين، وأن كون عذاب القبر من البول أخف في هذه الأمة منه في بني إسرائيل غير معلوم ولا مظنون.

وإن أراد به أن قطع الجلد في القبر من البول باق الخ ففيه أن هذا أيضا غير معلوم، ولا مبرهن عليه، ولامظنون.

وإن أراد به أن وجوب التطهير من البول باق الخ ففيه أن هذا معلوم من الدين ضرورة غير مظنون، فلاوجه لقوله: وأظن أن أثره باق الخ.

١٠٧٠- **قال المحشي**: ومصنفه صنف قبل البخاري، وابن أبي شيبة من رجال مسلم كذا في تقرير الفاضل عبدالعزيز من الزيادة. اهـ (١/ ٣١٣).

يقول: إن في قوله: وابن أبي شيبة من رجال مسلم: لتفريطا وتقصيرا فإن ابن أبي شيبة من رجال البخاري ومسلم الذين أخرجا أحاديثهم في الأصول أيضا، واحتجا بأحاديثهم، وها أنا أذكر ثلاثة مواضع من المواضع التى أورد فيها البخاري

أحاديث شيخه ابن أبي شيبة- رحمهما الله عالم الشهادة والغيبة-

الأول: باب لا يرد السلام في الصلاة ، قال البخاري: حدثنا عبدالله بن أبي شيبة قال: حدثنا ابن فضيل عن الأعمش عن إبراهيم عن علقمة عن عبدالله قال: كنت أسلم على النبي ﷺ وهو في الصلاة، فيرد علي، فلما رجعنا سلمت عليه، فلم يرد علي، وقال: إن في الصلاة لشغلا. اهـ (١/ ١٦٢).

الثاني: كتاب المغازى: باب عدة أصحاب بدر، قال البخاري: حدثنا عبدالله ابن أبي شيبة قال: حدثنا يحيى عن سفيان عن أبي إسحاق عن البراء ح وحدثنا محمد بن كثير قال: أخبرنا سفيان عن أبي إسحاق عن البراء قال: كنا نتحدث أن أصحاب بدر ثلاثمائة وبضعة عشر بعدة أصحاب طالوت الذين جاوزوا معه النهر، وما جاوز معه إلا مؤمن. اهـ (٢/ ٥٦٤).

الثالث: كتاب المغازي: باب مرجع النبي ﷺ من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة، ومحاصرته إياهم، قال البخاري: حدثني عبدالله بن أبي شيبة قال: حدثنا ابن نمير عن هشام عن أبيه عن عائشة قالت: لما رجع النبي ﷺ من الخندق، ووضع السلاح، واغتسل أتاه جبرئيل فقال: «قد وضعت السلاح والله ما وضعناه اخرج إليهم». قال: «فإلى أين؟» قال: «ههنا». وأشار إلى بني قريظة، فخرج النبي ﷺ إليهم. (٢/ ٥٩٠).

١٠٧١- **قال:** والقرينة الثالثة أن الرواة إنما يتناقلونه في بول الناس يعني أن الرواة عند السؤال والجواب، والمراجعات إذا يأتون بهذا الحديث يريدون به بول الناس، وهذا يؤيد أنه محمول على بول الناس عندهم. اهـ (١/ ٣١٤).

يقول: إن أقوى هذه القرائن الثلاث التي ذكرها صاحب الفيض هنا القرينة الأولى، ومما يدل على أن المراد بالبول في قوله ﷺ في حديث الباب: «أما أحدهما فكان لايستتر من البول». هو بول الإنسان قوله ﷺ في حديث الباب السابق: «كان

أحدهما لايستتر من بوله». ولاريب أن الضمير المجرور في بوله إنما يعود على أحدهما، وهو إنسان ليس ببعير ولا كبش، فالمراد بالبول في حديث الباب هو بول أحدهما كما بينته رواية الباب السابق، لا البول المطلق كما توهم بعض الناس.

وهذا الدليل هو الذي يشير إليه البخاري في ترجمة الباب بقوله: وقال النبي ﷺ لصاحب القبر: «كان لايستتر من بوله»، ولم يذكر سوى بول الناس. قال الحافظ: قوله: «كان لايستتر من بوله». يشير إلى لفظ الحديث الذي قبله. قوله: ولم يذكر سوى بول الناس. قال ابن بطال: أراد البخاري أن المراد بقوله في رواية الباب: «كان لايستتر من البول». بول الناس، لابول سائر الحيوان، فلايكون فيه حجة لمن حمله على العموم في بول جميع الحيوان، وكأنه أراد الرد على الخطابي حيث قال: فيه دليل على نجاسة الأبوال كلها. ومحصل الرد أن العموم في رواية: «من البول». أريد به الخصوص لقوله: «من بوله». والألف واللام بدل من الضمير، لكن يلتحق ببوله بول من هو في معناه من الناس لعدم الفارق، وقال القرطبي: قوله: «من البول». اسم مفرد لا يقتضي العموم، ولوسلم فهو مخصوص بالأدلة المقتضية لطهارة بول ما يؤكل. اهـ (١/ ٣٢١-٣٢٢).

١٠٧٢- **قال**: ولما لم يكن عندي دليل على التخصيص راعيت الجانبين فقلت: باعتبار تناقل الرواة أن المراد منه بول الناس، وهو مراد أولي ولفقد ان دليل التخصيص قلت: إن المراد منه البول مطلقا وهو مراد ثانوي الخ (١/ ٣١٤).

يقول أولا: إن صاحب الفيض نفسه قد قال قبل في الصفحة السابقة: وقد مر مني في الباب السابق أن لفظ الاستنزاه والاستبراء يشعر بأن المراد منه بول الإنسان فإنه لايتحقق إلا في الإنسان، فلفظ الاستنزاه في هذا الحديث يومي إلى أن المراد به بول الناس خاصة، وحينئذ يسقط الاحتجاج به على نجاسة سائر الأبوال. اهـ (١/ ٣١٣).

ولا ريب أن هذا دليل التخصيص، ولم يرد عليه بحرف واحد، فيكون عند صاحب الفيض أيضا دليل على التخصيص، فقوله: ولما لم يكن عندي دليل الخ كما ترى.

هذا وقد علمت أن حديث الباب السابق لفظه: «كان أحدهما لا يستتر من بوله». وهو نص صريح في أن المراد بالبول في حديث الباب هو بول الإنسان فكيف تأتى له أن يقول: ولما لم يكن عندي دليل على التخصيص الخ؟

ثانيا: إن تناقل الرواة لا يدل على أن المعنى الفلاني مراد النبي ﷺ فضلا أن يدل أنه مراد أولي له ﷺ، فإن الرواة قديحملون حديثا على معنى، ولايكون ذلك المعنى مرادا في الحديث.

ثالثا: لما قام الدليل على التخصيص، ووجد ولم يفقد لم يكن لقوله: ولفقدان دليل التخصيص قلت: إن المراد منه البول مطلقا الخ وجه، فكلامه في هذا المقام سخيف جدا لايستقيم أصلا.

رابعا: إن قوله: ولأنه لافارق بين بول الناس وغيره فيلحق غيرهم به أيضا. فيه أن الفارق بين بول الناس، وبين بول بعض غيرهم قد وجد، فإن النبي ﷺ كان يصلي في مرابض الغنم، وأمر بالصلاة فيها، وقد أمر النبي ﷺ العرنيين بشرب ألبان الإبل وأبوالها، وقد ذهب محمد بن الحسن تلميذ أبي حنيفة- رحمهما الله تعالى- إلى أن بول مأكول اللحم طاهر كما في الهداية.

١٠٧٣- **قال**: وقد تحقق عندي تعدد المصداق، ولم ينبه عليه أحد إلا بعض شارحي التلويح حيث قال: إن خمر العنب مصداق أولي للفظ (الخمر) وما يقوله الجمهور مصداق ثانوي له. وهكذا أقول في (البول). اهـ (١/ ٣١٤).

اقول: ومراد بعض شارحي التلويح أن الخمر في اللغة يراد بها خمر الأعناب وتلحق بها خمر غير الأعناب بالعلة، فالتفريق بين المراد الثانوي واللحوق بالقياس

ليس بصحيح .

يقول أولا : إن مسألة المراد الأولي والثانوي قد تقدمت تفصيلا ، وقد ذكرنا هنالك أن قول صاحب الفيض فيها ليس بصواب .

ثانيا : إن لفظ الخمر قد اختلف الناس فيما وضع له ، فذهب بعضهم أنه وضع للنيء المسكر من ماء العنب ، وذهب بعضهم أنه وضع لكل ما أسكر سواء أكان نيئا من ماء العنب أم غيره .

ومن المعلوم أن الناس لم يختلفوا فيما وضع له لفظ البول ، بل أجمعوا أنه وضع لكل بول سواء أكان بول الناس أم بول غيرهم مما يبول .

ثالثا : لما كان المراد الثانوي عبارة عن الملحق بالقياس والعلة صار قول صاحب الفيض : ولم ينبه عليه أحد إلا بعض شارحي التلويح الخ خطأ فإن الإلحاق بالقياس والعلة قد نبه عليه أكثر الأصوليين ، بل جميعهم .

١٠٧٤- **قال** : إن الحكم إذا ورد على اسم يكون بعض ما صدقات مسماه كثير الوقوع ، ثم خصص الحديث هذا البعض الذي هو كثير الوقوع بحكم ، فهل يقتصر هذا الحكم على هذا البعض فقط أو يدور على الاسم مطلق؟ والذي يتضح أنه يدور على الاسم الخ (١/ ٣١٤) .

يقول أولا : إن قوله بعد بيان القاعدة المذكورة : وههنا أيضا كذلك ، فإن حكم التعذيب وإن اقتصر على بول الناس الخ يدل صريحا أن المراد بالبول في حديث الباب هو بول الناس ، وأن الحديث إنما خصصه بالذكر لكثرة المعاملة ، وقد قال قبل : ولما لم يكن عندي دليل على التخصيص الخ ، وقال قبل أيضا : ولفقدان دليل التخصيص قلت الخ .

ثانيا : إن تخصيص الحديث لبول الناس هنا بالذكر ليس لكثرة المعاملة معه ، ولا لكثرة الوقوع فإن العرب حين ذاك كانوا أهل إبل وغنم وبقر ، وكان بول هؤلاء

الحيوانات عندهم كثير الوقوع، ولم يكن معاملتهم مع أبوالها أقل من معاملتهم مع بول الناس، فالتخصيص في الحديث لبول الناس لمعنى غير كثرة الوقوع والمعاملة، فالقاعدة المذكورة لاتتأتى ههنا.

ثالثا: لاريب أن مرجع هذه القاعدة إلى إرادة العام بالخاص أو المطلق بالمقيد، وإلى أن الخصوص أو التقييد إتفاقي أو واقعي أو أكثري وليس باحترازي، وأهل العلم قد تعرضوا لهذا كثيرا كما يظهر ذلك من كلامهم في بيان معنى قوله تعالى: ﴿إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا﴾. وقوله تعالى: ﴿في حجوركم﴾. وقوله تعالى: ﴿إن أردن تحصنا﴾. ويظهر ذلك أيضا من بحثهم في كتب الأصول عن أحوال الخاص والعام، والمطلق والمقيد، وغير ذلك.

فقوله: أما الأصوليون فلم يذكروا تعدد المصداق. خطأ محض سواء أراد بتعدد المصداق تعدد المصداق بالوضع، وبالعلة، أم أراد به تعدد المصداق بالخصوص والعموم، أو بالإطلاق والتقييد فإن الأصوليين قد ذكروا تعدد المصداق بكلا المعنيين، فإن كتبهم مشحونة بذكر هذا وذلك فارجع إليها.

رابعا: إن قوله: نعم قسموا العرف إلى لفظي وعملي الخ فيه أن تخصيصهم للحم بلحم غير السمك ليس إلا لأجل أن لحم غير السمك كثير الوقوع عندهم وأن معاملتهم معه أكثر من لحم السمك غير أنهم لم يقولوا في قول الحالف: لايأكل اللحم. باعتبار العموم، وإلغاء الخصوص.

ثم ليس في قول الحالف هذا ذكر للخاص لفظا، وإرادة للعام معنى كما كان في حديث الباب عند صاحب الفيض، فإنه قد ذكر فيه بول الناس خصوصا، وأريد به عنده البول عموما، وإنما ذكره صاحب الفيض لبيان أن أهل الأصول لم يتعرضوا للقاعدة المذكورة من أن الحكم إذا ورد على اسم الخ، وقد تعرضوا لعكس القاعدة المذكورة من ذكر العام لفظا، وإرادة الخاص معنى، وقد بينا أنهم قد تعرضوا

للقاعدة المذكورة، وتعدد المصداق.

١٠٧٥- **قال**: والذي أقول في مثل هذه المواضع هو إقامة المراتب، واختلاف الأحكام في بعض أفراد المسمى، ففي معنى اللحم مراتب يسع للمتكلم أن يريد بعضها، ويترك بعضها، وهذا أيضا وجه، وإقامة المراتب لم يتعرض إليه الأصوليون أيضا الخ. (١/ ٣١٤).

يقول: إن الأصوليين قد تعرضوا لهذه المسألة أيضا فإن مباحث العام والخاص والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين لاترجع إلا إلى هذه المسألة، ولاسيما بحث العام الذي أريد به الخاص، والعام الذي خص منه البعض، وكذا المطلق الذي أريد به المقيد، والمطلق الذي قيد، والمبين ليس إلا بعض ما صدق غليه المجمل، فكلامه هذا مثل كلامه في المراد الأولي والثانوي مبني على الغفلة.

١٠٧٦- **قال**: وما في حاشية نور الأنوار نقلا عن مستدرك الحاكم أن النبي ﷺ لما فرغ عن دفن سعد، وابتلي بعذاب القبر جاء إلى امرأته... إلى قوله: ولوثبت لكان فصلا في الباب. اهـ (١/ ٣١٤).

اقول: وقد ذكره في البداية والنهاية لكن سنده ضعيف، وينبغي أن يرد مثل هذا الضعيف فإن سعدا حضرجنازته الملائكة، واهتزله عرش الرحمن.

يقول: قال الحافظ: وما حكاه القرطبى في التذكرة وضعفه عن بعضهم أن أحدهما سعد بن معاذ فهو قول باطل لاينبغي ذكره إلا مقرونا ببيانه، ومما يدل على بطلان الحكاية المذكورة أن النبي ﷺ حضر دفن سعد بن معاذ كما ثبت في الحديث الصحيح، وأما قصة المقبورين ففي حديث أبي أمامة عند أحمد أنه ﷺ قال لهم: «من دفنتم اليوم ههنا؟» فدل على أنه لم يحضرهما.

وإنما ذكرت هذا ذبا عن هذا السيد الذي سماه النبي ﷺ سيدا، وقال لأصحابه: «قوموا إلى سيدكم». وقال: «إن حكمه قد وافق حكم الله». وقال: «إن عرش الرحمن اهتز لموته». إلى غير ذلك من مناقبه الجليلة خشية أن يغتر ناقص العلم بما ذكره القرطبي، فيعتقد صحة ذلك وهو باطل. اهـ (١/ ٢٣٠- ٢٢١).

١٠٧٧- **قال بعض الناس:** قوله: وقال النبي ﷺ لصاحب القبر: «كان لايستتر من بوله». ولم يذكر سوى بول الناس. العجب من المؤلف-رحمه الله- أنه أخرج هذا الحديث في هذه الصفحة على ما مر، وفيه: «لايستتر من بوله». وأخرج أيضا في هذه الصفحة على ما سيأتي، وفيه: «فكان لايستتر من البول». فلفظ: «من بوله». ولفظ: «من البول». كلاهما عند المؤلف- رحمه الله- فكيف جزم ههنا على أحد اللفظين، وقال: قال النبي ﷺ لصاحب القبر: «كان لايستتر من بوله». ولم يلتفت إلى لفظ آخر هو موجود عنده أيضا أي لفظ: «من البول». اهـ

يقول أولا: لاتعجب من المؤلف فإنه قد التفت إلى اللفظين كليهما، وأخرجهما في كتابه الجامع الصحيح، وإنما بين أن المراد بمن البول ما هو المراد بمن بوله. لأن المخرج متحد كما فصله الحافظ، ونقلنا عنه ذلك قبل، ومعلوم أن صنيع المؤلف هذا صحيح مستقيم لا جواب عند من خالفه في المسألة عن قوله هذا.

ثانيا: إن هذا البعض لما لم يكن عنده جواب عن كلام البخاري هذا قال: العجب الخ، وقال: فكيف جزم الخ، وقال: ولم يلتفت إلى لفظ آخر الخ، وأنت خبير بأن هذا الذي صدر من بعض الناس لاقيمة له عند أهل العلم، ولا وزن.

وأما صاحب الفيض لما لم يكن عنده أيضا جواب عن كلام البخاري هذا،

وكان صوابا سلم أن المراد في لفظ: «من البول». بول الناس لكنه لأمر ما لم يسند هذا إلى لفظ: «من بوله».

ثالثا: إن هذا البعض قال بعد كلامه المذكور: قوله: ثم أراه فيه بقعة أو بقعا. هذا وإن كان يوهم أن المني كان يبقى بعد الغسل، وهو الذي يرى بقعة لكن الرواية قدمرت، وفيها: «ثم يخرج إلى الصلاة وأثر الغسل فيه بقع الماء». فعلم أن ما كان يرى بعد الغسل بقعة هو أثر الماء، لا أثر المني. اهـ

فقد فسرهذا البعض في كلامه هذا لفظ رواية: «ثم أراه فيه بقعة» الخ بلفظ رواية أخرى للحديث: «ثم يخرج إلى الصلاة وأثر الغسل فيه بقع الماء». وهذا هو الذي صنعه البخاري في الباب، فقد فسر لفظ رواية لحديث الباب: «من البول». بلفظ رواية أخرى له: «من بوله». فالعجب من بعض الناس هذا يتعجب من صنيع المؤلف الذي يصنعه هو نفسه.

-(باب ترك النبي ﷺ والناس الأعرابي الخ)-

١٠٧٨- **قال**: باب ترك الناس الأعرابي الخ. اهـ (١/ ٣١٤)

يقول: كذا قال، وفي الكتاب ما أثبتناه فوق.

-(باب صب الماء على البول في المسجد)-

١٠٧٩- **قال**: يطهر السطح بالصب، والجوف بالجفاف أو بالحفر لأنه إذا صب الماء يصير جاريا. اهـ (١/ ٣١٥).

يقول أولا: إن القول بأن السطح يطهر بالصب لأن الماء إذا صب يصير جاريا.

فيه أن كون الماء جاريا بالصب لم يثبت لا بكتاب ولا سنة، ولا عرف ولا عقل.

ثانيا: إن القول بأن الأرض تطهر بالجفاف يحتاج إلى دليل.

ثالثا: إن القول بأن الأرض تطهر بالحفر لم يقم عليه دليل من الكتاب، ولا من السنة، وأما لأحاديث التي تذكر لإثبات المطلوب فضعيفة.

رابعا: إن قوله: لأن الماء إذا صب يصير جاريا. لايستقيم إلا على قول من لم يشترط المدد في الجريان، وفيه نظر بعد لأنه قد لايجعل الماء المصبوب من الدلو أو الإناء جاريا.

١٠٨٠- **قال**: واعلم أن في فقهنا مسألة عجيبة، وهي أن دلوين إذا كان أحدهما نجسا، والآخر طاهرا، ثم صبا من الفوق معا يكون مجموع الماء الساقط طاهرا للجريان.... إلى قوله: ثم جعلوا يتفرعون على قول من لم يشترط المدد الخ (١/ ٣١٥).

أقول: ذكر هذه المسألة قاضيخان مطلقا، والظاهر أن التفرع على مذهب من لم يشترط المدد في الجريان.

يقول: لفظ قاضيخان: وعن محمد -رحمه الله تعالى- في كوزين أحدهما طاهر، والآخر نجس، فصبا من فوق، واختلط الماءان في الهوى يكون طاهرا. اهـ (١/ ٤).

فقد تبين أن محمدا لا يقول باشتراط المدد، ولا الجريان بالطبع بدون قسر، فلا ينبغي لرجل يدعي تقليد الثلاثة أن يترك قول محمد هذا إلا أن يثبت أن أبا يوسف أو أبا حنيفة -رحمهم الله تعالى- يقول باشتراط المدد أو الجريان بالطبع بدون قسر.

١٠٨١- **قال**: قوله: «طائفة من المسجد» الخ وترجمة الناحية عندي (يكسو)، وعلى هذا ما في الموطأ لمحمد -رحمه الله تعالى-: «أحسن إلى غنمك، وأطب

مراحها، وصل في ناحيتها فإنها من دواب الجنة» . . . . إلى قوله: فيكون دليلا على نجاسة الخ (١/ ٣١٥).

يقول أولا: إن لفظ الحديث في الكتاب: «طائفة المسجد». لا: طائفة من المسجد.

ثانيا: قال العيني: قوله: «من طائفة المسجد». أي قطعة من أرض المسجد. اهـ (١/ ٨٨٨) كذا في العمدة، ولفظ الحديث في الكتاب: «في طائفة المسجد». لا: من طائفة المسجد. وقال الحافظ: قوله: «في طائفة المسجد». أي ناحيته، والطائفة القطعة من الشيء. اهـ (١/ ٣٢٤)، وقد ورد لفظ الناحية في حديث أنس هذا عند البيهقي، فلله در الحافظ- رحم كلهم الله الحافظ-

فمعنى الطائفة هنا الناحية، لكن الناحية قطعة من المسجد ليست بخارجة عن حدود المسجد، وهذا واضح لا يخفى على من تدبر في حديث الأعرابي هذا، وألفاظه، فإن الحديث نص صريح في أن ذلك الأعرابي كان بال داخل المسجد، لا خارجه.

ثالثا: إن محمدا -رحمه الله تعالى- قال في الموطا: باب الصلاة في مرابض الغنم: أخبرنا مالك عن محمد بن عمرو بن حلحلة الدؤلي عن حميد بن مالك بن الخيثم عن أبي هريرة أنه قال: «أحسن إلى غنمك، وأطب مراحها، وصل في ناحيتها فإنها من دواب الجنة». اهـ (١٢٣).

وقال محمد بعد نقل أثر أبي هريرة الموقوف عليه ما لفظه: وبهذا نأخذ لا بأس بالصلاة في مراح الغنم وإن كان فيه أبوالها وبعرها ما أكلت لحمها فلا بأس ببولها. اهـ (١٢٣).

فهذا الأثر يدل على أن أبوال الغنم، وبعرها لا بأس بها عند أبي هريرة -رضي

الله عنه- كما فهمه محمد لأن أبا هريرة أمر بالصلاة في ناحية الغنم، وناحية الغنم لا تخلو عن أبوالها وبعرها، فلا يدل هذا الأثر على نجاسة أزبال مأكول اللحم، وأبواله كما توهم صاحب الفيض.

رابعا: إن أثر أبي هريرة الذي جعله صاحب الفيض دليلا على نجاسة الخ ليس بدليل لأنه موقوف، والموقوف لايكون حجة، ولا سيما إذا خالف نصا من النصوص لأن الحجة في الكتاب، أو السنة الثابتة عن رسول الله ﷺ.

١٠٨٢- **قال**: قوله: «أعرابي». هو ذو الخويصرة، وهو يماني، ورجل آخر تميمي والأول رجل صالح، والثاني شقي رأس الخوارج نبه عليه ابن الأثير. اهـ (١/ ٣١٥)

يقول أولا: إن موضع قوله: «أعرابي». قبل موضع قوله: «طائفة المسجد». كما يظهر بالرجوع إلى ألفاظ الحديث، وإنما ذكرناه هنا تبعا لذكر صاحب الفيض له هنا

ثانيا: قال الحافظ في شرح الحديث الأول من حديثي الباب: وأخرجه أبو موسى المديني في الصحابة من طريق محمد بن عمرو بن عطاء عن سليمان بن يسار قال: اطلع ذوالخويصرة اليمانى وكان رجلا جافيا. فذكره تاما بمعناه وزيادة، وهو مرسل وفي إسناده أيضا مبهم بين محمد بن إسحاق، وبين محمد بن عمرو بن عطاء، وهو عنده من طريق الأصم عن أبي زرعة الدمشقي من طريق الشاميين عنه بهذا السند لكن قال في أوله: اطلع ذوالخويصرة التميمي وكان جافيا. والتميمي هو حرقوص بن زهير الذي صار بعد ذلك من رؤوس الخوارج، وقد فرق بعضهم بينه وبين اليماني لكن له أصل أصيل، واستفيد منه تسمية الأعرابي، وقد تقدم قول التاريخي: إنه الأقرع. ونقل عن أبي الحسين بن فارس أنه عيينة بن حصن، والعلم

عندالله تعالى . اهـ (١/ ٢٢٣- ٢٢٤).

قول الحافظ : لكن له أصل أصيل . كذا في النسخة التي بيدي ، والصواب هنا : لكن ليس له أصل أصيل . كما يظهر بالتأمل في السياق والسباق ، والمعنى : لكن ليس له أصل أصيل لأن الروايات التي جاء فيها ذكر ذي الخويصرة اليماني كلها غير صحيحة فلا حاجة إلى الفرق لأن الفرق بين الشيئين فرع ثبوتهما ، فتدبر .

ثالثا : قال مصحح فيض الباري معلقا على قول صاحب الفيض : هو ذوالخويصرة وهو يماني : لعل هذا لقبه حيث قال السهيلي : اسمه نافع ، وقيل حرقوص بن زهير وجزم به أسعد . اهـ (١/ ٣١٥) قاله في الحاشية .

ومعلوم أن صاحب الفيض نفسه نص على أن ذا الخويصرة اليماني رجل صالح حيث قال : والأول رجل صالح . وكلام السهيلي الذي ذكره المصحح ليس في ذى الخويصرة الذي هو من رؤوس الخوارج ، والذي قال فيه صاحب الفيض : والثاني شقي رأس الخوارج . اهـ ، ولا في ذي الخويصرة اليماني ، وإنما هو في المخدج ذي الثدية ، و ذوالخويصرة التميمي ، والمخدج ذوالثدية عند السهيلي رجلان .

وها نحن ننقل لك كلام السهيلي من كتابه الروض الأنف لتعلم حقيقة الحال فاستمع :

قا ل السهيلي : وذكر حديث ذي الخويصرة التيممي ، وما قال فيه النبي ﷺ ، وفي شيعته ، وقال في حديث آخر : «يخرج من ضئضئه قوم تحقرون صلاتكم إلى صلاتهم ، وصيامكم إلى صيامهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية» . الحديث

فكان كما قال ﷺ وظهر صدق الحديث في الخوارج ، وكان أولهم من

ضئضيء ذلك الرجل أي من أصله، وكانوا من أهل نجد التي قال فيها النبي ﷺ: «منها يطلع قرن الشيطان». فكان بدءهم من ذي الخويصرة وكان آيتهم ذو الثدية الذي قتله علي رضي الله عنه، وكانت إحدى يديه كثدي المرأة، واسم ذي الثدية نافع ذكره أبوداود، وغيره يقول: اسمه حرقوص. وقول أبي داود أصح، والله أعلم. اهـ (٤/ ١٦٨).

وقال السهيلي: وأما حديث التميمي الذي قال للنبي ﷺ حين أعطى المؤلفة قلوبهم: لم أرك عدلت. فغضب النبي ﷺ ثم قال: «إذا لم يكن العدل عندي فعند من يكون؟» وقال أيضا: إني أرى قسمة ما أريد بها وجه الله. فقال ﷺ: «أيأمنني الله في السماء، ولا تأمنوني». أوكما قال ﷺ، فالرجل هو ذو الخويصرة كذلك جاء ذكره في الحديث.

ويذكر عن الواقدي أنه قال: هو حرقوص بن زهير السعدي من سعد تميم وقد كان لحرقوص هذا مشاهد محمودة في حرب العراق مع الفرس أيام عمر، ثم كان خارجيا، وفيه يقول نجيبة الخارجي:

حتى ألاقي في الفردوس حرقوصا

ولذلك قال فيه النبي ﷺ: «إنه سيكون من ضئضئه قوم تحقرون صلاتكم إلى صلاتهم»، وذكر صفة الخوارج.

وليس ذوالخويصرة هذا ذا الثدية الذي قتله علي بالنهر، وإن ذلك اسمه نافع، وذكره أبوداود، وكلام الواقدي حكاه ابن الطلاع في الأحكام له. اهـ (٤/ ١٦٩).

وقال أبوداود في كتاب السنة من سننه: باب في قتال الخوارج: حدثنا بشر بن خالد قال: نا شبابة بن سوار عن نعيم بن حكيم عن أبي مريم قال: إن كان ذلك المخدج لمعنا يومئذ في المسجد يجالسه بالليل والنهار، وكان فقيرا، ورأيته مع

المساكين يشهد طعام علي مع الناس، وقد كسوته برنسا لي. قال أبومريم: ، كان المخدج يسمى نافعا ذا الثدية. وكان في يده مثل ثدي المرأة على رأسه حذمة مثل حذمة الثدي عليه شعيرات مثل سبالة السنور. قال أبوداود: هو عند الناس اسمه حرقوس. اهـ (٤/ ٣٩١، مع العون).

-(باب بول الصبيان)-

١٠٨٣- **قال:** ومذهبهم- يعني مذهب الشافعية- أنه إذا رش الماء على بوله فقد طهر وإن لم تتقاطر منه قطرة فإنه صار مغلوبا، وحينئذ لا ذنب لابن بطال إن نسب إليهم الطهارة فإن النجاسة إذا لم تخرج بشيء فكيف طهرت بمجرد كونها مغلوبة؟ اهـ (١/ ٣١٥).

أقول: كما طهرت الأرض باليبس، والثوب المتنجس بالمني بالفرك، والخف والنعل بالدلك.

يقول: وكما طهرت أرض المسجد النبوي بصب سجل عليها بعد ما بال الأعرابي.

١٠٨٤- **قال:** وصرح محمد- رحمه الله تعالى- في موطئه أن في بول الرضيع رخصة أي تيسيرا الخ (١/ ٣١٥).

يقول: إن محمدا- رحمه الله تعالى- قال في الموطا: باب الغسل من بول الصبي: أخبرنا مالك حدثنا الزهري عن عبيدالله بن عبدالله عن أم قيس بنت محصن أنها جاءت بابن لها صغير لم يأكل الطعام إلى رسول الله ﷺ، فوضعه النبي ﷺ في حجره، فبال على ثوبه، فدعا بماء، فنضح عليه، ولم يغسله.

قال محمد: قد جاءت رخصة في بول الغلام إذا كان لم يأكل الطعام، وأمر بغسل بول الجارية، وغسلهما جميعا أحب إلينا، وهو قول أبي حنيفة.

أخبرنا مالك أخبرنا هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة- رضي الله عنها- أنها قالت أتي النبي ﷺ بصبي، فبال على ثوبه، فدعا بماء، فأتبعه إياه.

قال محمد: وبهذا نأخذ تتبعه إياه غسلا حتى تنقيه، وهو قول أبي حنيفة- رحمه الله تعالى- اهـ (٦٣-٦٥).

وقول محمد: وبهذا نأخذ تتبعه الخ بعد قوله: وغسلهما جميعا أحب إلينا الخ لايدل أن غسل بول الصبي واجب عندهما لأنه قد صرح في قوله: أحب إلينا. بأن غسل بول الغلام لايجب كما يدل عليه قوله الأول: قدجاءت رخصة في بول الغلام إذا كان لم يأكل الطعام، وأمر بغسل بول الجارية. وقوله: أحب إلينا الخ ناظر إلى بول الغلام لأنه قال قبيل بدون فصل: وأمر بغسل بول الجارية. فلا يرد أن قوله: أحب إلينا الخ في غسل بولهما جميعا فيكون غسل بول الجارية أيضا مستحبا لا واجبا عنده.

ثم قول محمد: قد جاءت رخصة الخ يدل أن ما فسر صاحب الفيض الرخصة به من التيسير ليس بمستقيم لأن بناءه على أن غسل بول الصبي مأمور به عند محمد أيضا، والأمر ليس كذلك كما يرشدنا إليه كلام محمد نفسه- رحمه الله تعالى-

١٠٨٥- **قال**: وقالوا: إن لدفع التطرق في الفعل طريقا آخر وهو التاكيد بالمفعول المطلق وعلى هذا قوله: لم يغسله غسلا. للتاكيد، ودفع تطرق المجاز، فمعناه: أنه لم يغسله غسلا مؤكدا، وهو الذي أراده بإثبات الرش الخ (١/ ٣١٦).

أقول: والمفعول المطلق قد يكون للتاكيد كما هنا، والتاكيد لدفع احتمال المجاز فيكون المعنى في الإثبات غسله حقيقة، فيكون النفي راجعا إلى القيد أي إلى الحقيقة فيكون المعنى لم يغسله حقيقة.

يقول: إن التاكيد في حكم التكوير يظهر من كلام ابن عصفور وغيره الذي

نقله صاحب الفيض من قبل ، فإن مفاده أن جاء ني جاءني تاكيد لدفع المجاز المجيء وأن جاءني مجيئا كذلك تاكيد لدفع تطرق المجاز في المجيء هذا في الإثبات ومقتضى الأصل المذكور أن يكون قولنا : ماجاءني . قولنا : ماجاءني مجيئا . بمعنى واحد ، فكذا هنا جملة : لم يغسله غسلا . بمعنى جملة : لم يغسله لم يغسله . فتكون جملة : لم يغسله غسلا . نفيا للغسل نفيا مؤكدا لأن النفي للغسل فيها قد حصل مرتين لأنها بمعنى جملة : لم يغسله لم يغسله . لما تقدم .

ثم بين قوله : وعلى هذا قوله : لم يغسله غسلا : التاكيد ودفع تطرق المجاز ، وبين قوله : فمعناه أنه لم يغسله غسلا مؤكدا . منافاة لأنّ الأول يفيد أن المفعول المطلق هنا للتاكيد ، والثاني يفيد أنه ليس للتاكيد لأن المفعول المطلق إذا وصف بصفة ما لا يكون للتاكيد ، بل يكون حينئذ للنوع ، فتفريع قوله الثاني على قوله الأول كما ترى .

والحل أن صاحب الفيض زعم أن المنفي في قوله : لم يغسله غسلا . هو الغسل المؤكد ، والأمر ليس كذلك لأن المفعول المطلق الذي يكون للتاكيد لا يزيد على ما يكون في عامله ، وإلا لم يكن للتاكيد ، فالغسل المنفى في قوله : لم يغسله غسلا . هو الغسل المطلق حتى يكون المفعول المطلق هنا للتاكيد ، لا الغسل المؤكد لئلا يخرج المفعول المطلق هنا عن حيز التاكيد ، ويدخل في حيز النوعية .

سلمنا أن المنفي في قوله : لم يغسله غسلا . هو غسل مؤكد بلفظ : غسلا . لكن نقول : إنه المؤكد هنا ليس بمعنى المبالغ كما زعم صاحب الفيض إذ ليس لقولنا : إن المنفي في قوله : لم يغسله غسلا . هو غسل مبالغ بلفظ : غسلا . معنى محصل على أن يكون لفظ : غسلا ، مفعولا مطلقا للتاكيد .

هب أن المعنى ما ذهب إليه لكن نقول لا يثبت به قول الحنفية الذين قالوا

بوجوب غسل بول الصبي لأنه فعل ، والفعل عندهم أيضا لايدل على الوجوب فلايثبت به مدعاهم ، وفيه أن الحنفية لم يستدلوا به على دعواهم المذكورة .

١٠٨٦- **قال:** ثم المسألة عند اختلاف الألفاظ ينبغي أن تؤخذ بعد رعاية جميع الألفاظ ، فمن نظر إلى لفظ النضح والرش فقد قطع نظره عما يجب عليه النظر إليه وإنما اختلفت الألفاظ في بيان تطهيره لأنه لم يكن فيه تاكيد الخ (١/ ٣١٦) .

يقول أولا : إن مبنى هذا الكلام وما قبله علي أمرين :

الأول : أن الألفاظ الواردة في حكم بول الصبي حكاية عن قصة واحدة .

الثاني : أن النفي في لفظ : ولم يغسله غسلا . للتاكيد أي لتاكيد الغسل لا للغسل نفسه كما يظهر من قوله : لم يكن فيه تاكيد الخ ، ومن قوله : والآخر صريح في نفي التاكيد . اهـ

وقد أشرنا من قبل أن لفظ : ولم يغسله غسلا . ليس فيه نفي التاكيد كما توهم، وإنما فيه تاكيد النفي ، وهذا واضح فإن قولنا : غسله غسلا فيه تاكيد الإثبات ، لا إثبات التاكيد ، فكذا لفظ : لم يغسله غسلا ، فيه تاكيد النفي لا نفي التاكيد .

والآحاديث التي ورد فيها لفظ النضح أو ما يؤدى مؤداه بعضها قولية وبعضها فعلية ، والفعلية أيضا تحكي عن وقائع متعددة ، وهذا لا يخفى على من له مراس بالأحاديث وطرقها وألفاظها . وأنت خبير بأنه إذا لم يثبت المبنى عليه فأنى يثبت المبنى ؟

ثانيا : إن قوله : فمن نظر إلى لفظ النضح والرش فقد قطع الخ فيه أن من نظر إلى لفظ النضح والرش ، والإتباع والصب لم يقطع نظره عما يجب عليه النظر إليه، بل وجه نظره إلى ما يجب عليه النظر إليه ، وأصاب في فهم معنى لفظ : ولم

يغسله غسلا، بأنه تاكيد للنفي، لانفي للتاكيد، وأخذ المسألة بعد رعاية جميع الألفاظ.

ثالثا: إن الأحاديث التي فرقت بين بول الصبي، وبول الصبية تدل على أن غسل بول الصبية مأمور به، وغسل بول الصبي ليس مأمورا به، وأما التفريق الذي ذهب إليه صاحب الفيض وغيره بأن غسل بول كليهما مأمور به لكن غسل بول الصبي خفيف، وغير مؤكد، وغسل بول الصبية مؤكد مستقصى فيه، وغير خفيف فلا يدل عليه دليل ما لا من الكتاب، ولا من السنة.

١٠٨٧- **قال**: ثم في الدر المختار (صـ ٤٤) مسألة سها فيها صاحبه وهي: أن العصر إنما يشترط إذا غسل الثوب في الإجانة، وإلا كفى له الصب ولولم يعصره. قلت: وهو سهو بين فإن هذه المسألة كانت في النجاسة المرئية، فنقلها في غير المرئية أيضا كما في الخلاصة، والعجب من ابن عابدين حيث لم يتعقب عليه. اهـ (١/ ٣١٦).

يقول أولا: إن نقل صاحب الفيض لهذه المسألة ههنا- وإن كان لبيان سهو صاحب الدر، وإظهار العجب من ابن عابدين صاحب الرد- يدل على أن البول عندهم من جزئيات هذه المسألة نفيا أو إثباتا.

هذا ولا دليل في الكتاب ولا في السنة يثبت اشتراط الثلاث، والعصر فيما ينعصر، والتجفيف فيما لا ينعصر.

ثانيا: قال صاحب الدر المختار: «وكذا يطهر محل نجاسة» أما عينها فلا تقبل الطهارة (مرئية) بعد جفاف كدم (بقلعها) أي بزوال عينها وأثرها ولو بمرة، أو بما فوق ثلاث في الأصح، ولم يقل: بغسلها. ليعم نحو دلك وفرك «ولا يضر بقاء أثر» كلون وريح «لازم» فلا يكلف في إزالته إلى ماء حار أوصابون ونحوه، بل

يطهر ما صبغ أوخضب بنجس بغسله ثلاثا، والأولى غسله إلى أن يصفو الماء، ولا يضر أثر دهن إلا دهن ودك ميتة لأنه عين النجاسة حتى لايدبغ به جلد، بل يستصبح به في غير مسجد.

«و» يطهر محل «غيرها» أي غير مرئية «بغلبة ظن غاسل» لومكلفا وإلا فمستعمل «طهارة محلها» بلا عدد به يفتى «وقدر» ذلك لموسوس «بغسل وعصر ثلاثا» أوسبعا «فيما ينعصر» مبالغا بحيث لايقطر، ولو كان لو عصره غيره قطر طهر بالنسبة إليه دون ذلك الغير، ولولم يبالغ لرقته هل يطهر؟ الأظهر نعم للضرورة «و» قدر «بتثليث جفاف» أي انقطاع تقاطر «في غيره» أي غير منعصر مما يتشرب النجاسة، وإلا فبقلعها كما مر، وهذا كله إذا غسل في إجانة أما لوغسل في غدير أوصب عليه ماء كثير أوجرى عليه الماء طهر مطلقا بلاشرط عصر وتجفيف؛ وتكرار غمس هو المختار. اهـ (الدر المختار على هامش رد المحتار - كتاب الطهارة - باب الأنجاس (١/ ٢٤٠- ٢٤٥).

وقال صاحب رد المحتار ابن عابدين: قد علمت أن المعتبر في تطهير النجاسة المرئية زوال عينها ولو بغسلة واحدة ولو في إجانة كما مر، فلايسترط فيها تثليث غسل ولا عصر، وأن المعتبر غلبة الظن في تطهير غير المرئية بلا عدد على المفتى به، أو مع شرط التثليث على ما مر، ولا شك أن الغسل بالماء الجاري وما في حكمه من الغدير أوالصب الكثير الذي يذهب بالنجاسة أصلا ويخلفه غيره مرارا بالجريات أقوى من الغسل في الإجانة التي على خلاف القياس لأن النجاسة فيها تلاقي الماء وتسري معه في جميع أجزاء الثوب فيبعد كل البعد التسوية بينهما في اشتراط التثليث، وليس اشتراطه حكما تعبديا حتى يلتزم وإن لم يعقل معناه الخ (١/ ٢٤٤- ٢٤٥).

وقال صاحب كنز الدقائق : والنجس المرئي يطهر بزوال عينه إلا مايشق زواله، وغيره بالغسل ثلاثا والعصر كل مرة، وبتثليث الجفاف فيما لا ينعصر، اهـ (كتاب الطهارة، باب الأنجاس : ٣٧).

وقال صاحب الهداية بعد أن صرح نصا بأن النجاسة المرئية طهارتها بزوال فيها : وما ليس بمرئي فطهارته أن يغسل حتى يغلب على ظن الغاسل أنه قد طهر لأن التكرار لابد منه للاستخراج، ولا يقطع بزواله، فاعتبر غالب الظن كما في أمر القبلة، وإنما قد قدروا بالثلاث لأن غالب الظن يحصل عنده، فأقيم السبب الظاهر مقامه تيسيرا، ويتأيد ذلك بحديث المستيقظ من منامه، ثم لابد من العصر في كل مرة في ظاهر الرواية لأنه هو المستخرج. اهـ (كتاب الطهارة، باب الأنجاس وتطهيرها : ١/ ٧٨).

إنما نقلنا أقوال القوم بألفاظهم لتعلم أن تكرار الغسل بالتثليث أو دونه، وكذا العصر كل مرة في المنعصر، والتجفيف في غيره من شروط التطهير عندهم في نجاسة غير مرئية، وأما النجاسة المرئية فلا يشترط في تطهيرها عندهم شيء من التكرار، والعصر، والتجفيف، وإنما اشترطوا في تطهيرها زوال عينها فقط سواء أكان ذلك الزوال بالدلك أم بالفرك أم بالغسل بتكرار أودونه بالعصر أودونه وبتجفيف أودونه في الإجانة كان ذلك الغسل أم في غيرها كذلك، فقد علم أن الإجانة لا معتبر بها عندهم شرطا في تطهير النجس المرئي في صورة من الصور، وكذا العصر، والتجفيف، والتكرار.

وهذا هو الذي قاله صاحب الدر المختار، وأيده في ذلك صاحب رد المحتار الذي هو حبر من الأحبار الشهير بابن عابدين في القرى والأمصار، فلم يسه صاحب الدر المختار بنقل مسألة النجاسة المرئية من الأسفار إلى غير المرئية في كتابه

المشتهر في الديار، ولاعجب من ابن عابدين ذي الوقار حيث لم يتعقب عليه في رد المحتار إذا هو يوافقه في هذا القول والإقرار، أما الخلاصة فليست عند راقم هذه الأسطار حتى ينظر هو فيها هذه المسألة بعين الإبصار، فتدبر ليحصل لك تنوير الأبصار، وتقضى بدون سهو وتعجب غير سائغ ما لك في العلم من الأوطار، فرحمنا الله الذي هو العزيز الغفار.

١٠٨٨- **قال**: ثم إن الطحاوي أجاب عن لفظ الرش بوجه آخر، وقال: إنما أراد بالنضح صب الماء عليه، فقد تسمي العرب... إلى قوله: وأما النضح لغة: فمعناه: رش الماء شيئا فشيئا فقط وإن كان نضح البحر صبا. اهـ (١/ ١٦- ٣١٧)

يقول: إن كلا من النضح والصب ليس بغسل خفيف ولاغير خفيف فلايكون النضح غسلا وإن أريد به صب الماء، وهكذا الرش وإتباع الماء ليس بغسل، فصاحب الفيض قد أخطأ في قوله بأن المراد بالنضح، والصب، والرش، وإتباع الماء هو الغسل الخفيف، وأما استدلاله على زعمه هذا بلفظ: ولم يغسله غسلا. فقد قدمنا أنه ليس بمستقيم، وإنما هو عليل وسقيم.

ولفظ: «فدعا رسول الله ﷺ بماء فنضحه على ثوبه، ولم يغسله غسلا»، قد ورد في طريق من طرق حديث أم قيس بنت محصن عند مسلم وفي طريق آخر منها عنده: فلم يزد على أن نضح بالماء. ولاريب أن الغسل ولوكان خفيفا زائد على النضح، وفي الحديث نفي الزيادة على النضح، وهذا هو الذي أريد بلفظ: ولم يغسله غسلا. يعني به: ولم يغسله أصلا، لا غسلا خفيفا، ولاغسلا شديدا، ولاغسلا متوسطا، ولاغسلا مؤكدا، ولاغسلا غير مؤكد، ولا غير هذه الأنواع من أنواع الغسل وأفراده لأنه ﷺ لم يزد في هذه الواقعة على أن نضح بالماء كما نصت عليه الرواية الأخرى، وهي عند مسلم أيضا.

١٠٨٩- **قال المحشي**: قال الخطابي في معالم السنن: إن النضح في هذا الموضع الغسل إلا أنه غسل بلامرس ولا دلك، وأصل النضح الصب... إلى قوله: وعلى هذا لا أدري ما ذا بقي الخلاف بيننا وبين الشافعية، فإن النضح على ما أراده الخطابي هو الغسل بلا مرس، وهو متفق عليه على ما يظهر من الموطا الخ (١/ ٣١٦).

يقول أولا: إن كلام المحَشي يشعر بأن ما نقله عن الخطابي هو مذهب الشافعية، والأمر ليس كذلك، وها نحن ننقل كلام الخطابي بتمامه من معالم السنن لتعلم حقيقة الحال، فاستمع:

قال الخطابي في شرح حديث أم قيس بنت محصن: «فدعا بماء فنضحه ولم يغسله». وحديث لبابة بنت الحارث: «إنما يغسل من بول الأنثى، وينضح من بول الذكر». اللذين أخرجهما أبوداود في كتاب الطهارة، باب بول الصبي يصيب الثوب: معنى النضح في هذا الموضع الغسل إلا أنه غسل بلامرس ولا دلك، وأصل النضح الصب، ومنه قيل للبعير الذي يستقى عليه: الناضح. فأما غسل بول الجارية فهو غسل يستقصى فيه، فيمرس باليد، ويعصر بعده. وقد يكون النضح بمعنى الرش أيضا.

وممن قال بظاهر هذا الحديث: علي بن أبي طالب، وإليه ذهب عطاء بن أبي رباح، والحسن البصري، وهو قول الشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق قالوا: ينضح بول الغلام مالم يطعم، ويغسل بول الجارية. وليس ذلك من أجل أن بول الغلام ليس بنجس، ولكنه من أجل التخفيف الذي وقع في إزالته. وقالت طائفة: يغسل بول الغلام والجارية معا. وإليه ذهب النخعي وأبوحنيفة وأصحابه، وكذلك قال سفيان الثوري. اهـ (١/ ٢٢٣- ٢٢٤ على هامش مختصر سنن أبي داود

للمنذري).

وكلام الخطابي واضح في أن ما ذهب إليه هو من أن معنى النضح في هذا الموضع الغسل فإنما هو قوله نفسه، وليس هو قول الشافعي، ولا هو ظاهر الحديث، ومن المعلوم أن مذهب الشافعية في هذه المسألة يوافق الشافعي، فقد قال صاحب الفيض: ومذهبهم- يعني مذهب الشافعية- أنه إذا رش الماء على بوله فقد طهر وإن لم يتقاطر منه قطرة الخ (١/ ٣١٥) فقد تبين أن الخلاف بين الحنفية والشافعية في المسألة باق.

نعم لو قال المحشي: وعلى هذا لا أدري ماذا بقي الخلاف بيننا وبين الخطابي فإن النضح الخ لكان متجها، وأنت خبير بأن بين الخطابي والشافعية فرقا لايخفى على أحد من المحصلين.

ثانيا: إن قول الخطابي: وأصل النضح الصب الخ قد رده صاحب الفيض فيما تعقب به قول الطحاوي: إنما أراد بالنضح صب الماء الخ حيث قال: فالإنصاف أن النضح في الثوب هو بمعنى الرش دون الصب وإن لم يكن في البحر والناضح كذلك الخ وقال: والنضح في الأصل إسالة الماء وقتا فوقتا وشيئا فشيئا بخلاف الصب فإنه إسالة الماء دفعة الخ وقال: وأما النضح لغة فمعناه رش الماء شيئا فشيئا فقط الخ (١/ ٣١٧) ومنه يعلم أن النضح لايكون في اللغة، والأصل إلا بمعنى الرش، فقول الخطابي: وقد يكون النضح بمعنى الرش. كما ترى، وإنما هذا على ما يظهر من كلام صاحب الفيض.

ثالثا إن قول الخطابي: معنى النضح في هذا الموضع الغسل الخ ليس بصواب.

أما أولا: فلأن كلام الخطابي نفسه يدل أن هذا ليس بظاهر الحديث والأخذ بالظاهر حتم لازم مالم يقم صارف يصرف عن الظاهر، ولم يقم ههنا.

وأما ثانيا: فلأن تفريق النبي ﷺ بين بول الغلام، وبول الجارية بالنضح والغسل نص في أن النضح في هذا الموضع ليس بمعنى الغسل.

وأما ثالثا: فلأن بعض الأحاديث قد ورد فيها إثبات النضح مع نفي الغسل، فأنى يكون النضح في هذا الموضع بمعنى الغسل وإن كان بدون مرس ودلك؟

وأما رابعا: فلأن النضح لايكون في الأصل واللغة إلا بمعنى الرش على ما يظهر من كلام صاحب الفيض، ولم يوجد ههنا صارف يصرفه عن معناه اللغوي فقول الخطابي: معنى النضح في هذا الموضع الغسل الخ خطأ محض.

رابعا: لايظهر من الموطا لمحمد أن النضح في المسألة هو الغسل بلامرس ودلك، وما يظهر من الموطا له هو أن غسل بول الغلام ليس بمأمور به مالم يطعم، وغسل بول الجارية مأمور به مطلقا، وغسلهما جميعا أحب إليه، وجعله قول أبي حنيفة، وقد تقدم تفصيله، وليس هذا قولا للخطابي، ولاللحنفية فإن الخطابي، والحنفية قالوا بوجوب غسل بول الغلام الرضيع، وأنه مأمور به، ويظهر من المؤطا عدم وجوبه عند أبي حنيفة ومحمد.

فلو قال المحشي: وعلى هذا لا آدري ماذا بقي الخلاف بين أبى حنيفة والشافعي فإن غسل بول الغلام الرضيع غير واجب على ما قال الشافعي، وهو متفق عليه على ما يظهر من الموطا. لكان له وجه ما.

هذا وقد تبين مما ذكرنا أن عد الخطابي وغيره لأبي حنيفة من الذين قالوا بوجوب غسل بول الغلام الرضيع لايخلو عن نظر.

١٠٩٠- **قال:** وعفى الله عن النووي حيث قال: والأحاديث الصريحة ترد على أبي حنيفة. مع كون ثلاثة ألفاظ من الخمسة لأبي حنيفة- رحمه الله تعالى- «أتبعه بوله» و «صبه» و «لم يغسله غسلا». اهـ (١/ ٣١٧).

يقول أولا : لم أجد قول النووي هذا في شرحه لصحيح مسلم. نعم قال فيه : وقد اختلف العلماء في كيفية طهارة بول الصبي والجارية على ثلاثة مذاهب ، وهي أوجه لأصحابنا.

الصحيح المشهور المختار أنه يكفي النضح في بول الصبي ، ولايكفي في بول الجارية ، بل لابد من غسله كسائر النجاسات. والثاني أنه يكفي النضح فيهما ، والثالث لايكفي النضح فيهما. وهذان الوجهان حكاهما صاحب التتمة من أصحابنا وغيره ، وهما شاذان ضعيفان.

وممن قال بالفرق : علي بن أبي طالب ، وعطاء بن أبي رباح ، والحسن البصري وأحمد بن حنبل ، وإسحاق بن راهويه ، وجماعة من السلف ، وأصحاب الحديث وابن وهب من أصحاب مالك - رضي الله عنهم - وروي عن أبي حنيفة ، وممن قال بوجوب غسلهما أبو حنيفة ومالك في المشهور عنهما ، وأهل الكوفة. اهـ (١/ ١٣٩).

فقد صرح النووي بأن المعزو إلى أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - في الباب قولان أحدهما القول بالفرق بأن النضح يكفي في بول الصبي دون بول الجارية وهذا القول هو الذي ذكره محمد في الموطا ، وقد ذكرنا قبل لفظه ، وأشرنا هنالك إلى أن تفسير الرخصة الواردة في كلام محمد بالغسل الخفيف ليس بصحيح ، فقول أبي حنيفة هذا مستند لأن صاحبه محمدا قد حكاه عنه ، وقوله هذا يوافق الأحاديث الصريحة الصحيحة الواردة في الصحيحين ، والسنن الأربعة ، وغيرها من دواوين السنه.

ثانيهما القول بعدم الفرق بأن النضح لايكفي في بول الصبي مثل بول الجارية ، وقد جعل النووي هذا القول مشهورا عنه ، ولم أقف أنا على سنده حتى الآن.

ثانيا: لاريب أن قول أبي حنيفة الأول يعضده الأحاديث الصحيحة وألفاظها، وأما قوله الثاني فلايؤيده الحديث، ولا لفظ من ألفاظه، ولا لفظ من الألفاظ الخمسة التي ذكرها صاحب الفيض هنا.

أما لفظا الرش والنضح فقد اعترف صاحب الفيض نفسه بأنهما ليسا لأبى حنيفة حيث قال: مع كون ثلاثة ألفاظ من الخمسة لأبى حنيفة -رحمه الله تعالى- الخ فقد علم أن اللفظين الآخرين من الخمسة- يعني الرش والنضح- ليس لأبي حنيفة عنده أيضا.

وأما لفظ: «أتبعه بوله». فهو أيضا ليس لأبي حنيفة لأن هذا اللفظ من حديث عائشة، وقد أخرجه البخاري ومسلم، فلفظ البخاري: «فأتبعه إياه». ولفظ مسلم في رواية: «فأتبعه بوله، ولم يغسله». وقال الحافظ: وللطحاوي من طريق زائدة الثقفي من هشام: «فنضحه عليه». اهـ (٢/ ٣٢٦) فقد تبين أن المراد بإتباع الماء ليس هو الغسل لا الخفيف منه، ولا المستقصى بل المراد به النضح.

وأما لفظ: «صبه». فهو أيضا ليس لأبي حنيفة لأن الصب- على ما قاله صاحب الفيض- إسالة الماء دفعة، ومعلوم أن هذه الإسالة لاتسمى غسلا لاخفيفا، ولا مستقصى.

وأما لفظ: «ولم يغسله غسلا». فهو أيضا ليس لأبي حنيفة إلا على قول صاحب الفيض بأن النفي فيه نفي للغسل المؤكد، وقد قدمنا أن النفي فيه ليس نفيا للغسل المؤكد، بل النفي فيه نفي للغسل مؤكد، فليس النفي في هذا اللفظ نفي المؤكد، وإنما النفي فيه هو النفي المؤكد، وقد ذكرنا من قبل أدلة ما قلنا.

ثالثا: ثم هذه الألفاظ الثلاثة حكاية لفعل النبي ﷺ والفعل لا يدل على الوجوب عند الحنفية أيضا، فلا يثبت بهذه الألفاظ الثلاثة- ولوسلم دلالتها على

الغسل- وجوب غسل بول الصبي، فقوله: مع كون ثلاثة ألفاظ من الخمسة لأبي حنيفة الخ خطأ محض.

١٠٩١- **قال**: على أن لفظ النضح ورد في تطهير دم الحيض كما سيأتي فلم يقل هناك أحد بالتخفيف كما في بول الصبي. اهـ (١/ ٣١٧).

يقول اولا: أخرج البخاري بعد ثلاثة أبواب في باب غسل الدم حديث أسماء بنت أبي بكر -رضي الله عنهما- قالت: جاءت امرأة إلى النبي ﷺ، فقالت: أرأيت إحدانا تحيض في الثوب كيف تصنع؟ قال: «تحته، ثم تقرصه بالماء، وتنضحه وتصلي فيه». اهـ

والغسل هنا إنما استفيد من مجموع قوله: «تقرصه بالماء وتنضحه». لا من قوله: «تنضحه». وحده كما توهم، ولم يرد القرص بالماء في بول الصبي وإنما ورد فيه النضح أوالرش، أوالصب، أوما يفيد مفاده، فليس النضح في حديث أسماء هذا بمعنى الغسل كما زعم بعض الناس، وإنما هو بمعنى الرش، أو الصب، والغسل استفيد من جمعه ﷺ فيه بين القرص بالماء والنضح، ولاريب أن القرص بالماء والنضح إذا اجتمعا صارا غسلا.

هذا وقد قال الحافظ: وقال القرطبي: المراد به الرش لأن غسل الدم استفيد من قوله: «تقرصه بالماء». وأما النضح فهو لما شكت فيه من الثوب. اهـ (١/ ٣٣١) واعترض عليه الحافظ بوجهين لايخلو كلاهما عن نظر.

ثانيا: إن النضح حقيقة في الرش على ما قال صاحب الفيض نفسه: فالإنصاف أن النضح في الثوب بمعنى الرش دون الصب الخ، وقال: وأما النضح لغة فمعناه رش الماء شيئا فيشئا فقط الخ فلو أريد به الغسل في حديث أسماء في الحيض لكان مجازا، والقرينة قوله: «تقرصه بالماء»، ولايلزم من هذا أن يراد

بالنضح الغسل في كل موضع ورد فيه لفظ النضح وإن لم تقم هناك قرينة، فكيف يلزم منه أن يراد بالنضح في بول الصبي الغسل؟

مع أن في أحاديث بول الصبي أمورا تدل على أن النضح فيها على الحقيقة وهي الرش، وليس بمعنى الغسل:

الأول: ذكر النضح في مقابلة الغسل.

الثاني: نفي الزيادة على النضح.

الثالث: إثبات النضح، ونفي الغسل.

-(باب البول قائما وقاعدا)-

١٠٩٢- **قال**: واعلم أن الشارحين توجهوا إلى أنه لم لم يخرج حديث البول قاعدا مع ذكره في الترجمة. قلت: وإنما لم يخرجه لشهرته، وإنما عمم في الترجمة دفعا لتوهم الاقتصار. اهـ (١/ ٣١٧)

يقول: قال العيني: والأحسن أن يقال لما ورد في هذا الباب جواز البول قائما، وجوازه قاعدا بأحاديث كثيرة أورد البخاري أحاديث الفصل الأول فقط، وفي الترجمة أشار إلى الفصلين إما اكتفاء لشهرة الفصل الثاني، وعمل أكثر الناس عليه، وإما إشارة إلى أنه وقف على أحاديث الفصلين، ولكنه اقتصر على أحاديث الفصل الأول لكونها على شرطه. اهـ(١/ ٨٩٤).

وأنت خبير بأن البخاري قد أخرج أحاديث مشهورة في أبواب كثيرة فشهرة حديث لاتوجب أن لايخرجه البخاري، وإلا لزم أن لايخرج البخاري من المتواتر شيئا، واللازم منتف فإن البخاري قد أخرج من المتواتر شيئا كثيرا فالقصر في قول صاحب الفيض: وإنما لم يخرجه لشهرته. ليس بصواب بطريق الأولى.

هذا وقد سمعنا شيخنا الإمام الكوندلوي- رحمه الله تعالى- أثناء تدريسه

للجامع الصحيح مرارا أن البخاري لا يقصد فيه جمع الأحاديث فقط. بل يقصد فيه أمورا كثيرة منها التنبيه على مسائل الفقه والفروع، ولهذا يذكر أحيانا في ترجمة الباب شيئا، ولا يخرج له في ذلك الباب من الحديث شيئا، ويذكر أحيانا في ترجمة الباب شيئين أوأشياء، ويخرج لبعض منهما أومنها في ذلك الباب حديثا أوحديثين أو أحاديث، ولا يخرج للبعض الآخر شيئا من الحديث، ويذكر أحيانا في ترجمة الباب أكثر من شيء واحد، ولا يخرج في ذلك الباب شيئا من الحديث، بل يأخذ في ترجمة أخرى. ويتعين هذا حينما يوجد حديث أوأحاديث على شرطه. ولاسيما في كتابه، أويقال: إنه قصد أن يتتبع القاري ويقف على حديث أوأحاديث على شرطه أوفي كتابه يصح إيراده أوإيرادها في ذلك الباب، وإنما يفعل البخاري ذلك تشحيذا للأذهان، وتعليما للقاري طريق أهل العلم والعرفان، وقد لا يخرج الحديث لعدم كونه على شرطه في هذا الديوان.

ثم سياق عبارة الفيض هذه قد يوهم أن الوجه الذي ذكره في قوله: وإنما لم يخرجه الخ لم يذكره واحد من الشارحين، والأمر ليس كذلك، فإن العيني قال: إما اكتفاء لشهرة الفصل الثاني الخ نعم القصر الذي أتى به صاحب الفيض لايوجد في كلام العيني أيضا، بل يوجد فيه ما يبطل هذا القصر.

١٠٩٣- **قال**: وفي الشامي أنه جائز. قلت: وينبغي أن يضيق فيه زماننا لأنه صار من شعار النصارى، ولاينزل عن درجة كراهة التنزية. اهـ (١/ ٣١٧).

يقول: قال المحدث المباركفوري في التحفة: قال صاحب العرف الشذي: إن في البول قائما رخصة، وينبغي الآن المنع عنه لأنه عمل غير أهل الإسلام، انتهى بلفظه قلت- القائل المحدث المباركفوري: بعد تسليم أن البول قائما رخصة لا وجه للمنع عنه في هذا الزمان، وأما عمل غير أهل الإسلام فليس موجبا للمنع اهـ

(١/ ٢٤).

وتعقبه البنوري في المعارف بقوله: ماكان ينبغي أن يدخل في مثل هذه الأمور الفقهية.

خلق الله للحروب رجالا* ورجالا لقصعة وثريد

فمدارك الفقه ومصالح الشريعة، وأغراض الشارع، إنما هو منصب فقهاء الأمة الذين يبحثون عن أغراض الشارع وقد أخرج أبوداود في سننه عن عائشة بإسناد صحيح حيث قالت: لو أدرك رسول الله ﷺ ما أحدث النساء لمنعهن المسجد كما منعت نساء بني إسرائيل الخ، وحديث التشبه الذي هو أصل من أصول الشريعة معروف أليس الحافظ ابن تيمية حرم كم وكم من أشياء لأجل التشبيه بغير المسلمين؟ فليراجع هذا المعترض كتابه اقتضاء الصراط المستقيم. اهـ (١/ ١٠٦-١٠٧).

فهذا المتعقب لم يأت لتعقبه هذا إلا بثلاثة أمور:

الأول: قول عائشة: لو أدرك رسول الله ﷺ الخ، والثاني حديث التشبه، والثالث قوله: أليس الحافظ ابن تيمية الخ، ولايثبت واحد من هذه الأمور الثلاثة ما تعقب به.

أما الأول فلأنه موقوف، ولاحجة في الموقوف من حيث هو موقوف ولأنه لامنع فيه لما أباحه رسول الله ﷺ، ولأن رسول الله ﷺ كان يعلم منع نساء بني إسرائيل، وقد قال: لتتبعن سنن من كان قبلكم. الحديث، فكان ﷺ يعلم ما احدث النساء كيف وقد حذر فتنة النساء؟ ولأن قول رسول الله ﷺ: «لاتمنعوا إماء الله مساجد الله». مما أوحى الله تبارك وتعالى إليه بدليل أنه ﷺ لاينطق في أمر الدين إلا بالوحي، ولا ريب أن الله تبارك وتعالى يعلم ما أحدث النساء.

أما الثاني فلأن حديث التشبه، وحديث المخالفة ليسا على إطلاقهما فإن ما ثبت بالنص إباحته لا يمنع لأجل التشبه أو المخالفة، وما ثبت بالنص حرمته لا يباح لأجل التشبه أو المخالفة، وللتفصيل موضع آخر.

ألا ترى أن غير أهل الإسلام في عهده ﷺ كان شعارهم البول قائما، ومع ذلك بال رسول الله ﷺ قائما، وقد اعترف المتعقب وشيخه بأن البول قائما ما برح جائزا من لدن عهد النبي ﷺ إلى زمنهما، فقد علم أن التشبه والمخالفة هنا غير مؤثرين.

أما الثالث فلأن قول الحافظ ابن تيمية ليس بحجة، ولأن الحافظ ابن تيمية لم يحرم لأجل التشبه بغير المسلمين شيئا أباحه رسول الله ﷺ بالنص الخاص بذلك الشيء كالبول قائما هنالا في كتابه اقتضاء الصراط المستقيم، ولا في غيره من كتبه القيمة.

فقد تبين أن كلام البنوري هذا من أوله إلى قوله: يبحثون عن أغراض الشارع. فإنما يستحقه هو وشيخه. لاصاحب تحفة الأحوذي، ولاسيما إذا كانا من المقلدين، والمقلد لايكون فقيها مادام مقلدا كما تقرر في موضعه، فأنى يكونان من الفقهاء الذين يدركون مدارك الفقه، ومصالح الشريعة، وأغراض الشارع، ويبحثون عنها؟ فما كان لهما أن يدخلا في مثل هذه الأمور الفقهية.

خلق الله للحروب رجالا* ورجالا لقصعة وثريد

٠١٠٩٤ **قال**: وأحسن الوجوه أن يقال: إن السباطة تكون ملقى الكناسة، وتكون مخروطية في أكثر الأحوال، فلو بال قاعدا ارتد إليه بوله. اهـ (٣١٧/١).

يقول: فيه أن ارتداد البول إليه حال القيام أيضا موجود في سورة مخروطية

السباطة، ثم الارتداد مخصوص بما إذا بيل تحت المخروط في جانب أصله متوجها إلى أعلاه سواء أبيل قاعدا، أم قائما

والحاصل أن كون تلك السباطة مخروطية لم يثبت بعد، وكون السباطات مخروطية في أكثر الأحوال- ولو سلم- لايستدعي أن تكون تلك السباطة مخروطية وأن الارتداد إذا بيل في أسفل المخروط متوجها إلى أعلاه لايتخص بالقعود، وإذا بيل في أعلاه متوجها إلى أسفله لايلزم أصلا لا للقعود، ولا للقيام، فالذي جعله صاحب الفيض أحسن الوجوه ليس بأحسن ولاحسن في نفس الأمر لا نقلا، ولاعقلا.

١٠٩٥- قال: قال السيوطي- رحمه الله تعالى- في حاشية النسائي: إن تثليث الوضوء سنة، وتركه مكروه تحريما، وأما تركه ﷺ التثليث تارة فهو موجب للثواب في حقه . . . . إلى قوله: ولايعتاد به. اهـ (١/ ٣١٧- ٣١٨).

يقول أولا: قال المحشي: وراجعت حاشيته على النسائي، فماوجدته فيه، نعم في النووي: ولكن المستحب تطهير الأعضاء كلها ثلاثا ثلاثا كما قدمناه وإنما كانت مخالفتها من النبي ﷺ في بعض الأوقات بيانا للجواز كما توضأ ﷺ مرة مرة في بعض الأوقات بيانا للجواز، وكان في ذلك الوقت أفضل في حقه ﷺ لأن البيان واجب عليه ﷺ فلعله سهو من القلم، والله تعالى أعلم. اهـ (١/ ٣١٨).

ثانيا: إن كلام النووي هذا ليس فيه ما يدل على أن ترك تثليث الوضوء أو ترك السنة مكروه تحريما. نعم ذهب كثير من الحنفية إلى أن ترك السنة المؤكدة يوجب الإثم قال صاحب التعليق الممجد في شرح باب غسل اليدين في الوضوء: قوله: الذي إن تركه تارك أثم. قد زعم بعض من في عصرنا بأن الإثم منوط بترك الواجب وما فوقه، ولايلحق الإثم بترك السنة المؤكدة، واغتر بهذه العبارة وأمثالها، وليس

كذلك فقد صرح الأصوليون كما في كشف أصول البزدوي وغيره أن تارك السنة المؤكدة يلحقه إثم دون إثم تارك الواجب، وصرح صاحب التلويح وغيره بأن ترك السنة قريب من الحرام، وهذا هو الصحيح الخ (٤٩).

-(باب البول عند صاحبه والتستر بالحائط)-

١٠٩٦- **قال**: باب البول عند حاجة الخ (١/ ٣١٨).

يقول: كذا في الفيض، والصواب ما أثبتناه فوق.

١٠٩٧- **قال**: قوله: خلف الحائط الخ والحائط كانت أمامه. اهـ (١/ ٣١٨)

يقول: إن لفظ حذيفة في حديث الباب: «فأتى سباطة قوم خلف حائط» الخ وليس نصا فيما ذكره صاحب الفيض، ولا ظاهرا.

١٠٩٨- **قال**: قوله: «فقام كما يقوم» الخ تشبيه في أصل القيام لا غير. اهـ (١/ ٣١٨).

يقول: يدل السياق والسباق واللحاق أن حذيفة- رضي الله عنه- أراد به أن رسول الله ﷺ أتى سباطة قوم خلف حائط، فقام كما يقوم أحدكم عند ما يبول، ولاريب أن بين هذا القيام، وأصل القيام فرقا، فالتشبيه فيما زاد على أصل القيام، وهو القيام عند البول.

-(باب البول عند سباطة قوم)-

١٠٩٩- **قال**: قوله: «قرضه». وفي بعض الروايات الصحيحة قرض الجلد أيضا كمامر، وقد تحقق عندي أن هذا القرض يكون في القبر تعذيبا، لا أنه كان في الدنيا تشريعا، وإن كان ألفاظ الرواة يشعر بخلافه، وأظن أن العذاب منه في هذه الأمة أيضا من بقاياه. اهـ (١/ ٣١٨- ٣١٩).

يقول أولا: قد تقدم أن ما تحقق عند صاحب الفيض من أن عذا القرض الخ

ليس بصواب، وإنما اغتر بلفظ يهودية لم يفهمه، فقال ما قال.

ثانيا: إن القول بأن العذاب منه في هذه الأمة أيضا من بقاياه ليس له معنى محصل.

-(باب غسل الدم)-

١١٠٠- **قال**: انعقد الإجماع على نجاسته، ولذا عبر بالغسل، وهكذا فعل في البول، والمذي، والمني، فقال: باب ما جاء في غسل البول. كما مر، وقال: باب غسل المذي والوضوء منه. وقال: باب غسل المني وفركه، كما سيأتي الخ (١/ ٣١٩).

يقول أولا: لم ينعقد الإجماع على نجاسة الدم قال الحافظ في شرح باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين من القبل والدبر الخ: والظاهر أن البخاري كان يرى أن خروج الدم في الصلاة لايبطلها بدليل أنه ذكر عقب هذا الحديث أثر الحسن وهو البصري قال: مازال المسلمون يصلون في جراحاتهم، وقد صح أن عمر صلى وجرحه ينبع دما. ا هـ (١/ ٢٨١).

فأنى انعقد الإجماع على نجاسة الدم؟ كيف وغير المسفوح ليس بنجس عند الحنفية أيضا كما صرح به صاحب الفيض نفسه، ثم البخاري لم يخرج في الباب إلا حديث دم الحيض والاستحاضة لاغير. نعم الدم الذي يخرج من القبل أوالدبر نجس بالاتفاق.

ثانيا: إن البخاري لم يلتزم أن يعقد الأبواب والتراجم وفق الإجماع، بل يذكرها على وفق مايدل عليه الأحاديث التي يخرجها فيها أوعلى ماهو الصواب الراجح عنده سواء انعقد الإجماع على ذلك أم لم ينعقد، وقد لايجزم في ترجمة الباب بل يأتي بصيغة الاستفهام، فجعل انعقاد الإجماع على نجاسة الدم سببا

لتعبيره بغسل الدم ليس بصواب، فكيف يتأتى القصر الذي في قوله: "ولذا عبر بالغسل؟

ثالثا: إن ظاهر قوله: وهكذا فعل في البول الخ أنه انعقد الإجماع على نجاسة مطلق البول، ولذا عبر بغسل البول في باب ماجاء في غسل البول، والأمر ليس كذلك فإن البخاري نفسه يقول في ذلك الباب: باب ماجاء في غسل البول، وقال النبي ﷺ لصاحب القبر: «كان لايستتر من بوله»، ولم يذكر سوى بول الناس. اهـ.

وقال صاحب الفيض نفسه هناك: فقصر البول على بول الناس، ونص عليه ولم يرد به مطلق البول، واختار طهارة بول مأكول اللحم، وحينئذ يقتصر قوله: «يستنزهوا من البول». على بول الناس عنده، بل يستفاد من تراجمه أنه اختار طهارة الأبوال مطلقا سوى بول الإنسان الخ.

فلم ينعقد الإجماع على نجاسة مطلق البول، وليس الإجماع سببا لتعبير البخاري بغسل البول فضلا أن يقتصر تعبيره ذلك على ذلك السبب، ثم البخاري لم يكتف بالتعبير بغسل البول، بل قد عبر بصب الماء أيضا حيث قال: باب صب الماء على البول في المسجد. وقد عقد باب بول الصبيان، وأخرج فيه حديث: «فبال على ثوبه، فدعا بماء فنضحه ولم يغسله». فكأنه قال: باب ترك غسل بول الصبيان.

وهكذا الحال في المني لم ينعقد الإجماع على نجاسته، ولم يعبر البخاري بغسل المني فقط، بل قال: باب غسل المني وفركه. وأما المذي فلم ينعقد الإجماع على نجاسته أيضا قال الحافظ: وخرج ابن عقيل الحنبلي من قول بعضهم: إن المذي من أجزاء المني. رواية بطهارته، وتعقب بأنه لوكان منيا لوجب الغسل منه. اهـ

(١/ ٣٨١).

وبعكر على التعقب بأن ذلك البعض جعل المذي من أجزاء المني، ولم يجعله منيا. وفرق ما بين الشيء وجزءه. والصواب في التعقب أن يقال: إن تخريج ابن عقيل على القول الصحيح في المني- وهو أنه نجس- لايستقيم كما هو الظاهر وأما على القول بطهارة المني فأيضا لايستقيم لأن طهارة الكل لاتستدعى طهارة جميع أجزاءه.

١١٠١- **قال**: وفي عامة كتبنا أن المسفوح نجس، وغير المسفوح ليس بنجس وبحث فيه شارح المنية في الكبيرى. اهـ (١/ ٣١٩).

يقول: إن ظاهر كلام صاحب الفيض هذا أن شارح المنية تعقب على ما في عامة كتب الحنفية من أن المسفوح نجس، وغير المسفوح ليس بنجس، والأمر ليس كذلك لأن شارح المنية أيد ما في عامة كتبهم، فاستمع إنه يقول في الكبيري:

وأيضا رطوبات البدن وأخلاطه لايعطى لهاحكم النجاسة إلا بالانتقال، وإلا لما صحت صلاة قط، والانتقال في السبيلين يعلم بمجرد الظهور لأن المحل ليس مقر ما ظهر، فظهوره دليل انتقاله بخلاف غيرهما، فإن تحت كل بشرة رطوبة فإذا زالت البشرة كانت الرطوبة بادية، لامنتقلة، ولا تكون منتقلة إلا بالتجاوز والسيلان، ولذا حكموا بطهارة الباقي في عروق المذكاة بعد الذبح، ويؤيده قوله تعالى: ﴿أو دما مسفوحا﴾. فإن غير المسفوح ليس بداخل تحت الحرمة، فلابد لحرمته ونجاسته من دليل، وقد تقرر أن ما تقدم ليس بدليل، والله سبحانه أعلم. اهـ (١٢٨-١٢٩).

وقوله: وقد تقرر أن ما تقدم ليس بدليل. رد على زفر في قوله بأن الدم الذي ليس بسائل أيضا ناقض للوضوء وليس معناه أن مسفوحية الدم لاتدل على نجاسته،

كيف وسياق كلامه هذا أن الدم وغيره من رطوبات البدن وأخلاطه لايحكم عليها بالنجاسة إلا بالانتقال، ولايحصل الانتقال في غير السبيلين إلا بالتجاوز والسيلان؟ فلايحكم عندهم على الرطوبات والأخلاط الخارجة من غير السبيلين من الدم وغيره بالنجاسة إلا بالتجاوز والسيلان.

نعم إن قولهم: إن الدم المسفوح نجس، لايخلوفي الواقع عن البحث لأن بناءه على مقدمتين: إحداهما أن الدم المسفوح حرام، وهذه المقدمة صحيحة ثابتة بالقرآن والسنة، والثانية أن الحرمة لا للكرامة مع الصلاحية للغذاء آية النجاسة، وهذه المقدمة قد استعملها شارح المنية في الكبيري أيضا وغيره من الحنفية أيضا في مواضع من كتبهم.

لكن هذه المقدمة الثانية لم يقم عليها دليل من الكتاب ولا من السنة، وكثير من الحنفية قد خالفوا هذه المقدمة الثانية في مواضع فمنها أنهم قالوا بطهارة جلد المذكى بالتسمية ممالا يؤكل من الحيوان، ولاريب أن جلده حرام مثل لحمه وهذه الحرمة لا للكرامة مع الصلاحية للغذاء، وليست عندهم أيضا آية النجاسة وإلا لم يقولوا بطهارة الجلد.

قال شارح المنية في الكبيري غنية المستملي: فالحاصل أن في طهارة جلد مالا يوكل بالذكاة اختلافا، والأصح الطهارة، وفي طهارة لحمه بها اختلافا، والصحيح النجاسة لأن سؤره نجس، وقد عللوا نجاسته حتى صاحب الهداية بأنه متولد من لحم نجس، وأيضا القاعدة أن الحرمة لا للكرامة مع الصلاحية للغذاء آية النجاسة. فاللحم نجس حال الحياة فكذا بعد الذكاة، والجلد طاهر حال الحياة لعدم اتصاله باللحم، فكذا بعد الذكاة، أما إذا لم يذك فيحرم الانتفاع به قبل الدباغ كما في مأكول اللحم بالحديث، وهي دليل النجاسة. اهـ (١٤٤- ١٤٥) وكلامه هذا

يناقض بعضه بعضا .

١١٠٢- **قال** : وجمع الشوكاني فقهه في رسالة سماه دررالبهية ، ووضع فيها مسائل أخشى على العامل بها أن لايغفرله منها طهارة جميع الأشياء سوى دم الحيض ، وغائط الإنسان وبوله . وقال : إن شحم الخنزير ليس بحرام لأن القرآن سمى لحمه حراما ، والشحم ليس بلحم ، فلايكون حراما ، ونعوذ بالله منه . ا هـ (١/ ٣١٩) .

اقول: وليس فيه ما ذكر ، ولم يقل الشوكاني : إن شحم الخنزير ليس بحرام . وهل هذا إلابهتان عظيم . قال الشوكاني في الدرر : والنجاسات هي غائط الإنسان مطلقا ، وبوله إلابول الذكر الرضيع ، ولعاب كلب ، وروث ، ودم حيض ، ولحم خنزير ، وفيما عدا ذلك خلاف ، والأصل الطهارة ، فلاينقل عنها إلا ناقل صحيح لم يعارضه ما يساويه أويقدم عليه . ا هـ ولم يقل : إن شحم الخنزير ليس بحرام .

يقول اولا : قال الشوكاني في فتح القدير تفسير سورة الأنعام : قوله : ﴿أو لحم خنزير﴾ ظاهر تخصيص اللحم أنه لايحرم الانتفاع منه بما عدا اللحم أنه لايحرم الانتفاع منه بما عدا اللحم . ا هـ (٢/ ١٧٢) .

وقال قبل في تفسير سورة البقرة : قوله : ﴿ولحم الخنزير﴾ ظاهر هذه الآية ، والآية الأخرى أعني قوله تعالى : ﴿قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أودما مسفوحا أولحم خنزير﴾ . أن المحرم إنما هو اللحم فقط . وقد أجمعت الأمة على تحريم شحمه كما حكاه القرطبي في تفسيره . وقد ذكر جماعة من أهل العلم أن اللحم يدخل تحته الشحم وحكى القرطبي الإجماع أيضا على أن جملة الخنزير محرمة إلا الشعر فإنه تجوز الخرازة به . ا هـ (١/ ١٦٩) .

فقد تبين من أقوال الشوكاني هذه أنه لم يقل : إن شحم الخنزير ليس بحرام لأن

القرآن سمى لحمه حراما، والشحم ليس بلحم فلا يكون حراما. بل قال: وقد أجمعت الأمة على تحريم شحمه. وقال: وقد ذكر جماعة من أهل العلم أن اللحم يدخل تحته الشحم. فقد وضح وضوح الشمس رابعة النهار أن شحم الخنزير أيضا حرام عند قاضي القطر اليماني والعالم الرباني الإمام الشوكاني أيضا، وأن ظاهر آية تحريم لحم الخنزير ليس بمراد عنده أيضا مثل سائر أهل العلم.

ثانيا: إن لقائل أن يقول: ولأبي حنيفة في فقهه وعقيدته مسائل يخشى على المعتقد والعامل بها أن لايغفرلهما منها أنه لم يحرم كل مسكر، وقال: إن الإيمان لايزيد. وإن شئت التفصيل في هذا السبيل فارجع إلى كتاب الرد على أبي حنيفة من المصنف لابن أبي شيبة، وترجمة أبي حنيفة من تاريخ الخطيب البغدادي، فما هو جواب صاحب الفيض، ومن وافقه عن هذا فبمثله أو أقوى منه يجاب عما نسب إلى الشوكاني واحتمل بهتانا.

١١٠٣- **قال**: قوله: «وتنضحه» الخ. وقد مر أن النضح ههنا بمعنى الغسل عند الكل، وهو المراد عندنا في بول الصبي، فشاكلته عندنا من ههنا إلى هناك واحدة بخلاف الشافعية- رحمهم الله تعالى- اهـ (١/ ٣١٩).

يقول أولا: إن الغسل هنا يستفاد من مجموع: «ثم تقرصه بالماء وتنضحه».

وقال القرطبي: المراد به الرش لأن غسل الدم استفيد من قوله: «تقرصه بالماء». اهـ.

ثانيا: قد مرقول القرطبي: المراد به الرش الخ فليس النضح ههنا بمعنى الغسل عند الكل كما زعم صاحب الفيض.

ثالثا: إن من المعلوم أن النضح مجاز في الغسل، ولابد للمجاز من قرينة، وقد تحققت في مسألة الحيض، وانتفت في بول الغلام، بل قد ورد في مسألة بول الغلام

مايدل على أن النضح فيها ليس بمعنى الغسل، وقد تقدم تفصيله، فارجع إليه.

رابعا: قد تقدم ما يدل على أن بين غسل بول الغلام، وبين غسل دم الحيض فرقا عند الحنفية أيضا، فليس شاكلة النضح من ههنا إلى هناك واحدة عندهم أيضا.

١١٠٤- **قال**: قوله: «أستحاض». بضم الهمزة، وفتح المثناة مجهولا وهكذا يقرأ لأن الاستحاضة ليست من صنعه، وإنما تلقى عليها من أسباب سماوية... إلى قوله: وأما اللغويون فيحكمون على المجموع أنه استحاضة. اهـ (١/ ٣١٩).

أقول: وهذا الجواب ليس بصحيح لأن الحيض أيضا ليس من صنعها وكذا الموت والمرض مع شيوع المعروف من الصيغ فيها.

يقول: إن الذي عزاه إلى أهل اللغة في قوله: وأهل اللغة لايفرقون بين الدماء الفقهية الخ، وفي قوله: وأما اللغويون فيحكمون على المجموع أنه استحاضة. فليس بصواب لأن أهل اللغة لا يقولون به. بل يقولون بالفرق بين الحيض والاستحاضة

قال الحافظ في شرح الحديث: قوله: «أستحاض». بضم الهمزة، وفتح المثناة يقال: استحيضت المرأة إذا استمربها الدم بعد أيامها المعتادة فهي مستحاضة، والاستحاضة جريان الدم من فرج المرأة في غير أوانه. اهـ (١/ ٣٣٢).

وقال العيني: قوله: «أستحاض». بضم الهمزة وسكون السين، وفتح التاء، قال الجوهري: استحيضت المرأة أي استمربها الدم بعد أيامها، فهى مستحاضة. وفي الشرع: الحيض عبارة عن الدم الخارج من الرحم، وهو موضع الجماع والولادة لا يعقب ولادة مقدرا في وقت معلوم، وقال الكرخي: الحيض دم تصير المرأة بالغة بابتداء خروجه، والا ستحاضة اسم لما نقص من أقل الحيض أو زاد على

أكثره.

فإن قلت: ما وجه بناء الفعل للفاعل في الحيض، وللمفعول في الاستحاضة. فقيل: استحيضت؟ قلت: لما كان الأول معتادا معروفا نسب إليها، والثاني لما كان نادرا غير معروف الوقت، وكان منسوبا إلى الشيطان كما ورد أنها ركضة من الشيطان بني لما لم يسم فاعله. انتهى كلام العيني (١/ ٩٠٤).

ولعل صاحب الفيض اغتر بكلام العيني هذا حيث نقل أولا كلام الجوهري في تفسير الاستحاضة، ثم نقل ثانيا عن الكرخي تفسير الحيض، والاستحاضة، ولا وجه لهذا الاغترار لأن كلام العيني هذا يشعر بأن الاستحاضة عند أهل اللغة غير الحيض كما هي عند أهل الشرع والفقه غيره.

وقال صاحب القاموس: والمستحاضة من يسيل دمها، لا من الحيض، بل من عرق العاذل. اهـ (٢/ ٣٤١).

١١٠٥- **قال**: قوله: «فلا أطهر». أي حسا، ولم ترد به الطهارة الشرعية بل معناه لا أطهر حسا، ولا أزال أتلطخ بالدماء لأجل جريان الدم... إلى قوله: وإنما أشكل عليها الأمر لأنها إذا استمربها الدم لم تستطع أن تتبين حيضها من استحاضتها الخ (١/ ٣١٩).

يقول أولا: إن قول فاطمه بنت أبي حبيش- رضي الله عنها- «فلا أطهر»، أرادت به أنها لاتطهر حسا ولا شرعا بدليل ما فرعت قولها هذا عليه، وهو قولها قبل: «أستحاض». ومن المعلوم أن دم الاستحاضة أيضا نجس حسا وشرعا.

ثانيا: إن قوله: والشريعة قد تحكم بالطهارة الخ فيه أن الشريعة لاتحكم بالطهارة حال النجاسة الحسية، وأما المعذور كالمستحاضة ومن به سلس البول فإنما يغاير الشرع بين حكمه، وحكم غيره فيما يرجع إلى غير أمر النجاسة كالصلاة

مثلا، فإن المعذور له أن يصلي مع تلوثه بالنجاسة، وغير المعذور ليس له أن يصلي مع تلوثه بالنجاسة.

ثالثا: إن قوله: وقد تحكم بالنجاسة مع الطهارة الحسية الخ فيه أن الشريعة لاتحكم بالنجاسة مع الطهارة الحسية، وأما الطهر المتخلل فلم يرد في الكتاب ولا في السنة ما يدل على أنه نجاسة أو في حكم النجاسة.

رابعا: إن قوله: وبه ترتبط الجواب، خطأ محض بدليل ما سيأتي إن شاء الله تبارك وتعالى.

خامسا: إن قوله: لأنها لوكانت تعلم أنها استحاضة الخ فيه أنها كانت تعلم أنها استحاضة بدليل أنها قالت: «يارسول الله إني امرأة أستحاض». ثم إنها كانت تعلم أنها نجسة لأنها قالت بعد قولها: «أستحاض: فلا أطهر». في صورة التفريع، والسؤال والإشكال لم يكونا في الاستحاضة، ولا في نجاستها، ولا في تبينها وتميزها من الحيض، وإنما كان السؤال والإشكال في أمر الصلاة، بأن الاستحاضة هل تمنع الصلاة كالحيض؟

والدليل على هذا قولها بعد أن صرحت بأنها تستحاض فلا تطهر: «أفأدع الصلاة؟» وحاصل الجواب أن المنع من الصلاة في مثل هذه الصورة يقتصر على الحيض لايتعدى إلى الاستحاضة التي هي دم عرق، وليست بحيض، فلا خلل في الارتباط على هذا كما توهمه صاحب الفيض.

سادسا: إن قوله: لم تستطع أن تتبين حيضها الخ فيه أنها كانت تتبين حيضها من استحاضتها، والدليل عليه أنها قدصرحت بأنها تستحاض، ولو كانت لاتستطيع أن تتبين الخ لما كانت تتمكن أن تصرح بأنها تستحاض، فهذا التفسير لهذا الحديث غفلة من صاحب الفيض حتى عن ألفاظ الحديث نفسه.

١١٠٦- **قال**: قوله: «إنما ذلك دم عرق» الخ وهذه علة منصوصة تدل على أن الخارج من غير السبيلين أيضا ناقض لأنه عللها بكونها دم عرق، وإنما تحقق خروجه عن إحدى السبيلين لخصوص المقام، وإدارة الحكم على السبيلين في هذا المقام ترك للمنطوق الخ (١/ ٣٢٠).

اقول: ولم يعلل التوضؤ بكون الجاري دم عرق، بل علل عدم منعه من الصلاة بكونه دم عرق وفرع عليه بأنه لا يمنع الصلاة، ولا ينقض الوضوء في الوقت، وينقض بعد الخروج عند الأكثر خلافا لبعض الأئمة، فليس بناقض عنده بالكلية.

يقول أولا: ليس في الكتاب: إنما ذلك دم عرق. وإنما فيه: «إنما ذلك عرق».

ثانيا: إن حاصل الجواب ومغزاه أنما ذلك عرق، ودم العرق لا يكون حيضا، فليس ذلك بحيض، وإذا لم يكن هذا الدم دم حيض فلا تدعي الصلاة في حالك هذه، فكون دم الاستحاضة دم عرق علة لكونه غير حيض، وكونه غير حيض علة لقوله ﷺ: «لا». أي لاتدعي الصلاة، وعلة العلة علة، فلذا قال شيخنا- رحمه الله تعالى-: بل علل عدم منعه من الصلاة بكونه دم عرق.

ثالثا: لا ريب أن هذه العلة علة منصوصة تدل على ما ذكرنا، على ما ذكره شيخنا- رحمه الله تعالى- وأما على ما ذكره صاحب الفيض فلا، لامنطوقا، ولا مفهوما، فانتقاض الوضوء بدم العرق أو بدونه، وإدارة حكم انتقاض الوضوء على دم العرق أعم من أن يخرج من إحدى السبيلين أو من غيرها لم يدل على واحد منهما هذا الحديث لا منطوقا، ولا مفهوما، فقول صاحب الفيض: وهذه علة منصوصة تدل على أن الخارج الخ ترك للمنطوق والمفهوم، وأخذ بالمزعوم والموهوم.

رابعا: قدعلمت أن لاتعرض في هذا الحديث لانتقاض الوضوء، ولا لكون

دم العرق مدارا لحكم انتقاض الوضوء دون خروجه من إحدى السبيلين، والشرع قد دلنا في غير هذا الحديث أن الدم الخارج من غير السبيلين لاينقض الوضوء ولوكان دم عرق، وقد تقدم تفصيله.

فقد ظهر أن المدار في نقض دم الاستحاضة للوضوء هو كونه خارجا من إحدى السبيلين دون كونه دم عرق، فإدارة الحكم على السبيلين في انتقاض الوضوء بالدم في هذا المقام أخذ بمنطوق الشرع، وترك لمسكوته، وهو الحق والصواب، وبالله التوفيق.

١١٠٧- **قال**: وما قاله الحافظ- رحمه الله تعالى- إن المقصود من قوله: «إنه دم عرق». توكيد لعدم كونه دم الحيض، وليس بيانا لكونه ناقضا يأباه السياق أيضا اهـ (١/ ٣٢٠).

يقول أولا: إن الحافظ- رحمه الله تعالى- لم يقل هذا أصلا، وإنما حكى في الفتح كلام النووي في شرح قوله ﷺ: «وليس بالحيضة»: وهو- أي فتح الحاء المهملة- متعين، أوقريب من المتعين لأنه ﷺ أراد إثبات الاستحاضة، ونفي الحيض، وأما قوله: «فإذا أقبلت الحيضة». فيجوز فيه الوجهان- أي الفتح والكسر- معا جوازا حسنا. اهـ قال الحافظ: والذي في روايتنا بفتح الحاء في الموضعين، والله أعلم. اهـ (١/ ٤٠٩).

وليس في كلام النووي هذا أيضا أن قوله ﷺ ليس بيانا لكونه ناقضا، وإنما فيه أن النبي ﷺ أراد به إثبات الاستحاضة ونفي الحيض، ولا ريب أن هذا أمر، والقول بأن قوله ﷺ هذا ليس بيانا لكونه ناقضا أمر آخر.

نعم قال الحافظ في باب الاستحاضة من كتاب الحيض: وفي الحديث دليل على أن المرأة إذا ميزت دم الحيض من دم الاستحاضة تعتبردم الحيض، وتعمل على

إقباله وإدباره، فإذا انقضى قدره اغتسلت عنه، ثم صار حكم دم الاستحاضة حكم الحدث، فتتوضأ لكل صلاة الخ (١/ ٤٠٩).

فقد تبين أن الحديث يدل عند الحافظ أيضا على أن دم الاستحاضة الذي هو دم عرق حكمه حكم الحدث، وأما أن حكمه هذا لماذا؟ لكونه دم عرق، أم لكونه خارجا من إحدى السبيلين؟ فلم يقل فيه الحافظ شيئا لانفيا ولا إثباتا.

ثانيا: إن سياق قوله ﷺ: «إنما ذلك عرق». وسباقه ولحاقه يدل على أنه إثبات الاستحاضة، ونفي الحيض لأنها كانت قالت قبل: «أستحاض، فلا أطهر، أفأدع الصلاة؟» وقال ﷺ بعد في جوابها: «لا إنما ذلك عرق، وليس بالحيضة». فليس هذا بيانا لكون دم الاستحاضة ناقضا للوضوء فضلا أن يكون بيانا لكونه ناقضا له لأجل أنه دم عرق، فسياق قوله ﷺ: «إنما ذلك عرق». لا يأبى أن يكون بيانا وتوكيدا لعدم كونه دم الحيض، ولا يكون بيانا لكونه ناقضا، بل السياق يؤكد ذلك ويقرره.

ثالثا: إن قوله: يأباه السياق أيضا. يدل على أن قوله ﷺ: «إنما ذلك عرق». وسياقه كلاهما يأباه، والصواب أن كليهما لايأباه بل يؤكده، ويقرره كما تقدم تفصيله.

١١٠٨- **قال**: قوله: «فإذا أقبلت الحيضة»، بالفتح وبالكسر يؤمي إلى التميز بالألوان، واعلم أنه لاعبرة للألوان عندنا في أيام الحيض، فما تراه من السواد إلى الكدرة يكون كلها حيضا. اهـ (١/ ٣٢٠).

يقول أولا: إن كلامه هذا يشعر بأن الفتح والكسر في لفظ الحيضة ههنا سواء، والأمر ليس كذلك قال الحافظ: والذي في روايتنا بفتح الحاء في الموضعين، والله أعلم. اهـ (١/ ٤٠٩) وأنت خبير بأن الذي لم يرد في الرواية لايكون كالذي ورد

فيها .

ثانيا : إن كلامه هذا يدل بمفهومه أن للألوان عبرة عند الحنفية في غير أيام الحيض ، وفيه أن أبا حنيفة ، وأصحابه لايقولون بذلك ، قال الحافظ ابن تيمية في القواعد النورانية : فأما أبوحنيفة فيعتبر العادة إن كانت ، ولايعتبر التمييز ولا الغالب ، بل إن لم تكن عادة إن كانت مبتدأة حيّضها حيضة الأكثر ، وإلاحيضة الأقل . اهـ (٣٨) .

وقال العيني : فإن قلت : ماعلامة إدبار الحيض وانقطاعه ، والحصول في الطهر؟ قلت : أما عند أبي حنيفة- رضي الله تعالى عنه- وأصحابه الزمان والعادة هو الفيصل بينهما ، فإذا أضلت عادتها تحرت ، وإذا لم يكن لها ظن أخذت الأقل . هـ (١/ ٩٠٥) .

هذا والصواب عندي أن صاحب الفيض أراد بقوله : في أيام الحيض . في معرفة أيام الحيض يعني لاعبرة بالألوان عندنا لمعرفة أيام الحيض ودمه ، ولاريب أن هذا الذي ذهبوا إليه يخالف حديث فاطمة بنت أبي حبيش هذا ، وغيره من الأحاديث وقد قال صاحب الفيض نفسه في شرح الحديث في الباب : يومي إلى التميز بالألوان . فقد علم أنه لاعبرة عندهم بإيماء الحديث وإنما العبرة عندهم بإيماء أبي حنيفة -رحمه الله تعالى- عفاالله تعالى عنا وعنهم ، وبالله التوفيق .

١١٠٩- **قال** : فالحاصل أن العنوان الأول أقرب إلى الشافعية ، والعنوان الثاني أقرب إلى الحنفية وإن أمكن حمل أحدهما على الآخر ، ولذا وضع أبوداود ترجمة بهذا اللفظ ، وترجمة أخرى بذاك لينبه على أنهما ينبئان عن النظرين . اهـ (١/ ٣٢٠) .

يقول أولا : قال الشوكاني في النيل : وأحكام المستحاضة مستوفاة في كتب

الفروع والأحاديث الصحيحة منها مايقضي بأن الواجب عليها الرجوع إلى العمل بصفة الدم كما في حديث فاطمة بنت أبي حبيش الآتي في الباب الذي بعد هذا، ومنها ما يقضي باعتبار العادة كما في أحاديث الباب- يعني باب بناء المعتادة إذا استحيضت على عادتها-

ويمكن الجمع بأن المراد بقوله: «أقبلت حيضتك»، الحيضة التي تتميز بصفة الدم، أو يكون المراد بقوله: «إذا أقبلت الحيضة». في حق المعتادة والتمييز بصفة الدم في حق غيرها.

وينبغي أن يعلم أن معرفة إقبال الحيضة قد يكون بمعرفة العادة، وقد يكون بمعرفة دم الحيض، وقد يكون بمجموع الأمرين.

وفي حديث حمنة بنت جحش بلفظ: «فتحيضي ستة أيام أوسبعة أيام». وهو يدل على أنها ترجع إلى الحالة الغالبة في النساء، وهو غير صالح للاحتجاج كما ستعرف في باب من قال: تحيض ستا أو سبعا. ولوكان صالحا لكان الجمع ممكنا كما سيأتي. اهـ (١/ ٣٣٩).

وقال الشوكاني في شرح باب من قال: تحيض ستا أوسبعا لفقد العادة والتمييز: والحديث- يعني حديث حمنة بنت جحش- استدل به من قال: إنها ترجع المستحاضة إلى الغالب من عادة النساء. ولكنه كما عرفت مداره على ابن عقيل، وليس بحجة، ولوكان حجة لأمكن الجمع بينه، وبين الأحاديث القاضية بالرجوع إلى عادة نفسها، والقاضية بالرجوع إلى التمييز بصفات الدم وذلك بأن يحمل هذا الحديث على عدم معرفتها لعادتها، وعدم إمكان التمييز بصفات الدم. اهـ (١/ ٣٤٤).

وحديث ابن عقيل حجة عند كثير من أهل المعرفة بالحديث مثل الحميدي

وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وغيرهم.

والأصل في الباب في معرفة الحيض والاستحاضة سواء حصلت بالتمييز أم بالعادة، أم بالغالب من عادة النساء، أم باثنين منها، أم بالثلاثة، فلا تعارض بين الأحاديث الصحيحة في باب الاستحاضة.

ثانيا: إن حمل حديث أو أحاديث بدون دليل من الكتاب، أوالسنة أو العرف، أو اللغة على معنى يوافق رأي الحامل، أو رأي إمامه الذي يقلده هو ليس من ديدن العالم الذي همه الاعتصام بالكتاب والسنة، وكذا حمل آية أو آيات على معنى يوافق الخ.

ثالثا: إن القصر الذي في قوله: ولذا وضع أبوداود الخ ليس بذاك إذ لنا أن نقول: إن أبا داود وضع ترجمة بهذا اللفظ، وترجمة أخرى بذاك اللفظ ليشير إلى أن لمعرفة الحيض والاستحاضة طريقين طريق التمييز، وطريق العادة، فبأي منهما حصلت كفى ذلك.

١١١٠- **قال**: وأما قوله: «فإنه دم أسود يعرف». فقد أخرجه النسائي في موضعين وأشار إلى إعلاله، وفي العلل لابن أبي حاتم أنه منكر، وحكى الطحاوي عن أحمد -رحمه الله تعالى- في مشكله أنه مدرج، وإن سلمنا فهو محمول على الأغلب، لا أنه هو المحط كما فهموه. اهـ (١/ ٣٢٠).

يقول اولا: قال النسائي في باب الفرق بين دم الحيض والاستحاضة: أخبرنا محمد بن المثنى قال: حدثنا ابن أبي عدي عن محمد بن عمرو وهو ابن علقمة بن وقاص عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن فاطمة بنت أبي حبيش أنها كانت تستحاض، فقال لها رسول الله ﷺ: «إذا كان دم الحيض فإنه دم أسود يعرف، فأمسكي عن الصلاة، وإذا كان آخر فتوضئي فإنما هو عرق». أخبرنا محمد بن

المثنى قال حدثنا ابن أبي عدي هذا من كتابه.

أخبرنا محمد بن المثنى قال: حدثنا ابن أبي عدي من حفظه قال: حدثنامحمد ابن عمرو عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة أن فاطمة بنت أبي حبيش كانت تستحاض، فقال لها رسول الله ﷺ: «إن دم الحيض دم أسود يعرف، فإذا كان ذلك فأمسكي عن الصلاة، وإذا كان الآخر فتوضئي وصلي». قال أبو عبد الرحمن- أي النسائي- قد روى هذا الحديث غير واحد لم يذكر أحد منهم ما ذكر ابن أبي عدي، والله أعلم. اهـ (١/ ٢٨و٤٢).

وحاصل ما أشار إليه النسائي في الموضعين أمران:

الأول: أن بين ما حدث به ابن أبي عدي من كتابه، وبين ما حدث به من حفظه مخالفة.

والثاني: أن غير واحد قد روى هذا الحديث ولم يذكر أحد منهم ما ذكر ابن أبي عدي يعني أن ابن أبي عدي قد تفرد.

ولا شيء من هذين الأمرين يورث ضعفا أما الأول فلأن عروة عن فاطمة بنت أبي حبيش أنها الخ وعروة عن عائشة أن فاطمة بنت أبي حبيش كانت الخ كلاهما متصل، وأما الثاني فلأن محمد بن أبي عدي ثقة قد جاوز القنطرة احتج به الشيخان، ومعلوم أن تفرد الثقة بشيء غير مناف لايوجب الضعف. فإن الأصل أن زيادة راوي الصحيح والحسن مقبولة مالم تقع منافية لما هو أوثق وما تفرد به ابن أبي عدي هنا لاينافي الأوثق، ولا الثقة، وللتفصيل موضع آخر.

(فائدة)- قد روى الطحاوي هذا الحديث في مشكله عن أحمد بن شعيب النسائي فذكر ما حدث ابن أبي عدي من حفظه بذكر عائشة بين عروة وفاطمة، ثم قال: هكذا حدثناه أحمد بن شعيب، وحدثنا صالح بن أبان البصري، فخالف فيه،

وقال: حدثنا محمد بن المثنى قال: ثنا محمد بن أبي عدي عن محمد يعني ابن عمرو قال: حدثني ابن شهاب عن عروة بن الزبير عن فاطمة بنت أبي حبيش أنها كانت تستحاض. ثم ذكر بقية الحديث. اهـ (٣/ ٣٠٦).

وليس هذا من المخالفة في شيء لأن النسائي حين حدث الطحاوى بهذا الحديث اقتصر على ما حدث به ابن أبي عدي من حفظه، وصالح بن أبان البصري لماحدث الطحاوي به اقتصر على ما حدث به ابن عدي من كتابه، ومما يدل على ما قلنا أن النسائي قد أخرج عن محمد بن المثنى كلتا الروايتين في السنن.

ثانيا: قال ابن أبي حاتم في علل الحديث: سألت أبي عن حديث رواه محمد ابن أبي عدي عن محمد بن عمرو عن ابن شهاب الزهري عن عروة عن فاطمة أن النبي ﷺ قال لها: «إذا رأيت الدم الأسود فأمسكي عن الصلاة، وإذا كان الأحمر فتوضئي». فقال أبي: لم يتابع محمد بن عمرو على هذه الرواية، وهو منكر. اهـ (١/ ٤٩-٥٠).

ومحمد بن عمرو بن علقمة بن وقاص الليثي لا ينحط حديثه عن رتبة الحسن، فتفرده بشيء لايضر، ولا يورث ضعفا فيما تفرد هو به إن لم يقع منافيا للثقة كما هنا، والمنكر في كلام أبي حاتم ههنا بمعنى الغريب، وللتفصيل مقام آخر.

ثالثا: قال الطحاوي في مشكله. إنا كشفنا عن إسناد هذا الحديث، فلم نجد أحدا يرويه عن عروة عن عائشة، ولاعن عروة عن فاطمة إلا محمد بن المثنى وذكر لنا أحمد بن شعيب أنه لم يكن عليه لما حدث به كذلك، وقيل له: إن أحمد بن حنبل قد كان حدث به عن محمد بن أبي عدي، فأوقفه على عروة، ولم يتجاوز به إلى عائشة. فقال: إنما سمعته من ابن أبي عدي من حفظه. فكان ذلك دليلا على أنه لم يكن فيه بالقوي، ووقع في القلب اضطراب محمد بن المثنى فيه لأنه قال فيه

مرة: عن عائشة. وقال فيه مرة: عن فاطمة بنت أبي حبيش. وقوي في القلوب أن حقيقته عن ابن أبي عدي. اهـ (٣/ ٣٠٦- ٣٠٧).

وهذا الذي ذكره الطحاوي لايورث ضعفا في الحديث لأن عروة إما أن يكون رواه عن عائشة وفاطمة كلتيهما أوعن إحداهما، وأيا ما كان فالحديث محتج به لأن عروة عن عائشة، وعروة عن فاطمة أوأن فاطمة كلاهما متصل.

وقول الطحاوي: ووقع في القلب اضطراب محمد بن المثنى الخ قد رجع هو عنه حيث قال: وقوي في القلوب أن حقيقته عن ابن أبي عدي. وكذا رجع الطحاوي عن قوله: فكان ذلك دليلا على أنه لم يكن فيه بالقوي. لما ذكرنا قبل، ومما يدل على أن محمد بن المثنى كان فيه قويا تصريحه بأن عروة عن فاطمة حدث به ابن أبي عدي من كتابه وأن عروة عن عائشة أن فاطمة حدث به ابن أبي عدي من حفظه كما يدل عليه ما في النسائي، ويشعر به عبارة الطحاوي أيضا.

وهذا الحديث لم أجده في مسند أحمد لاعن عروة عن فاطمة، ولا عن عروة عن عائشة أن فاطمة، وقائل جملة: إن أحمد بن حنبل قدكان حدث به الخ مجهول لايعرف عينه، فأنى يعرف حاله؟

ومعنى قوله: فأوقفه على عروة، ولم يتجاوز به إلى عائشة. أن أحمد بن حنبل قال في روايته لهذا الحديث عن محمد بن أبي عدي: عن عروة أن فاطمة بنت أبي حبيش. كما حدث به ابن أبي عدي من كتابه يدل عليه جواب ابن المثنى لذلك القائل السائل المجهول بقوله: إنما سمعته من ابن أبي عدي من حفظه. فإن جوابه هذا يرشدنا إلى أن ما حدث به ابن أبي عدي أحمد بن حنبل- على تقدير ثبوته- هوما حدث به ابن أبي عدي محمد بن المثنى من كتابه.

وليس المراد بقوله: فأوقفه على عروة الخ أن لفظ: «فإنه دم أسود يعرف».

قول عروة نفسه، ولو سلم ما كان هذا حكما من أحمد بأن لفظ: «فإنه دم أسود يعرف». مدرج فإن رواية لفظ موقوفا على تابع أمر، والحكم بأنه مدرج أمر آخر، فلم يحك الطحاوي عن أحمد في مشكله أنه مدرج، فقول صاحب الفيض: وحكى الطحاوي عن أحمد الخ كما ترى.

قال العالم الرباني الشيخ الألباني- حفظه الله تعالى- في الإرواء (١/ ٢٠٤): وفي لفظ: «إذا كان دم الحيض فإنه أسود يعرف فأمسكي عن الصلاة، فإذا كان الآخر فتوضيء وإنما هو عرق». (رواه النسائي). ص٥٩.

صحيح. أخرجه أبوداود (٢٨٦) والنسائي (١/ ٤٥، ٦٦)والطحاوي في «مشكل الآثار» (٣/ ٣٠٦) والدارقطني (٧٦) والحاكم (١/ ١٧٤) والبيهقي (١/ ٣٢٥).

وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم،. ووافقه الذهبي، وإنما هو حسن فقط لأن فيه محمد بن عمرو، وهو ابن علقمة، وإنما أخرج له البخاري مقرونا ومسلم متابعة، وفي حفظه ضعف يسير يجعل حديثه في رتبة الحسن، لاالصحيح ومع ذلك فقد صحح الحديث ابن حبان أيضا، وابن حزم، والنووي، وأعله غيرهم لما لا يقدح كما بينته في صحيح أبي داود (٢٨٣و٢٨٤)، وذكرت له هناك شاهدين يزداد بهما قوة إن شاء الله تعالى. (١/ ٢٢٣و٢٢٤).

رابعا: إن قوله: وإن سلمنا فهو محمول على الاغلب الخ فيه أنه لم يأت لهذا الحمل بدليل من الكتاب، ولا من السنة. ثم أبو حنيفة- رحمه الله تعالى- لا يقول بالأغلب ولا بالغالب، وإنما الفيصل عنده الزمان، والعادة، فإن أضلت العادة تحرت، فإن لم يحصل لها بالتحري ظن أخذت الأقل، وإن كانت مبتدأة حيضها حيضة الأكثر وإلاحيضة الأقل كما قدمنا تفصيل قوله، وعلى مقلده أن يأخذ بقوله

وفاء لقضية التقليد، وإلا لم يكن مقلدا له، ولا سيما في هذه المسألة التي يخالفه هو فيها، والحق أن التقليد لا يجوز، وإنما الواجب هو الاعتصام بالكتاب والسنة قال الله تبارك وتعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا﴾. وقال: ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم﴾. الآية

١١١١- **قال**: والذي تبين لي أن الأمر في حديث فاطمة بنت أبي حبيش إنما يدور على العادة دون التمييز وإن كان لفظ الإقبال والإدبار أقرب إلى التمييز لأنه أخرجه البخاري صـ ٤٧ بعينه في: باب إذا حاضت في شهر ثلاث حيض، وفيه: «ولكن دعي الصلاة» الخ (١/ ٣٢١).

يقول: إن لفظ: «دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها». ليس نصا في أنها كانت تعرف حيضها بالعادة دون التمييز لأن صاحب الفيض قد قال قبل في مثل هذا اللفظ: فهذا إحالة ظاهرة على عادتها بدون تفصيل بين الدماء وألوانها، وإن كان يسوغ لهم أيضا أن يحملوه على التمييز إلا أن المتبادر منه عدمه. اهـ (٣٢٠)

ولفظ: «فإذا أقبلت الحيضة» ولفظ: «فإنه دم أسود يعرف». يدلان على أنها كانت تعرف حيضها بالتميز، فاتضح أنه لم يرد بلفظ: «دعي الصلاة قدر الأيام» الخ. معنى زائدا على ما في قوله: «فإذا أقبلت الحيضة». وقوله: «فإنه دم أسود يعرف».

فالحاصل أنها كانت مميزة تعرف الإقبال والإدبار بحسب لون الدم، لا أنها كانت معتادة تعرف الإقبال والإدبار بحسب عادتها، وإلا لم يختر التعبير الذي ليس بنص، ولا ظاهر في كونها تعرف بحسب العادة.

ولا بعد في أن يقال: إنها كانت تعرف الحيض بالتمييز، وكانت لها عادة لا

تخالف مقتضى التمييز، وبه أيضا يحصل الجمع والتوفيق بين الروايات التي يتراءى في بادي النظر أنها متخالفة فيما كانت تعرف به حيضها بالتمييز، أم بالعادة؟

١١١٢- **قال**: وأجاب عنه الحنفية بتقدير المضاف، ومعناه: لوقت كل صلاة قلت: وأخرج العيني- رحمه الله- لفظ الوقت عن المغني لابن قدامة، وإذن لم يبق هذا تأويلا.

مع أنه لاحاجة إليه أيضا لأنه شاع في الدورة الإسلامية توقيت الأمور بأسامي الصلاة، فتقول: آتيك الظهر، وآتيك العصر. تريد وقته، فقوله: «لكل صلاة» صادق فيما كانت طهارته للوقت أيضا. اهـ (١/ ٣٢٢).

اقول: وهذا الذي ذكره لايسمن ولايغني من جوع لأن الظروف تكون إما أزمنة، وإما أمكنة، فلابد أن يقدر هنا الوقت قبل الظهر والعصر بخلاف ما نحن فيه، فإن التوضي لايحتاج إلى الظرف المخصوص لصحته، فلا حاجة إلى تقدير الوقت ههنا.

يقول اولا: إن ظاهر كلام صاحب الفيض هذا أن العيني أخرج لفظ الوقت عن المغني لابن قدامة في الحديث نفسه، ولم أجده حتى الآن في شرح العيني للبخاري، والذي في المغني لابن قدامة هو أنه قال: ويلزم كل واحد من هؤلاء- يعني المبتلى بسلس البول، وكثرة المذي، والمستحاضة- الوضوء لوقت كل صلاة إلا أن يخرج منه شيء وبهذا قال الشافعي، وأبوثور، وأصحاب الرأي الخ.

وذكر ابن قدامة هنا من المرفوع لفظين لحديثين: الأول: «ثم تغتسل وتصوم وتصلي، وتتوضأ عندكل صلاة» وقال: رواه أبو داود، والترمذي. قال: حديث حسن صحيح. اهـ (١/ ٣٤١).

ولا يوجد في المغني لابن قدامة في المسألة حديث مرفوع بلفظ الوقت.

ثانيا: المشهور أن الشافعي يقول بأن المستحاضة تتوضأ لكل صلاة، وكلام ابن قدامة هذا نص صريح في أن الشافعي يقول بأن المستحاضة يلزمها الوضوء لوقت كل صلاة الخ

١١١٣- **قال**: واعلم أنه قد ثبت في المستحاضة الغسل لكل صلاة، والجمع بين الصلاتين في غسل، واستبعده الشوكاني، وقال: إن الغسل لكل صلاة أمر عسير مما لايمكن أن يأمر به الشرع، وهو مما لايصغى إليه... إلى قوله: وبمثله أفتى علي -رضي الله عنه-. اهـ (١/ ٣٢٣).

أقول: وإنما استبعده الشوكاني في غير المتَحيرة، ولم يعرف المتحيرة في الشرع.

يقول أولا: قال الشوكاني في النيل: باب غسل المستحاضة لكل صلاة وما ذهب إليه الجمهور من عدم وجوب الاغتسال إلا لإدبار الحيضة هو الحق لفقد ان الدليل الصحيح الذي تقوم به الحجة لاسيما في مثل هذا التكليف الشاق، فإنه لا يكاد يقوم بمادونه في المشقة إلا خلص العباد، فكيف بالنساء الناقصات الأديان بصريح الحديث؟

والتيسير، وعدم التنفير من المطالب التي أكثر المختار ﷺ الإرشاد إليها، والبراءة الأصلية المتعضدة بمثل ما ذكر لاينبغي الجزم بالانتقال عنها بما ليس بحجة توجب الانتقال، وجميع الأحاديث التي فيها إيجاب الغسل لكل صلاة قد ذكر المصنف بعضها في هذا الباب، وأكثرها يأتي في أبواب الحَيض، وكل واحد منها لايخلو عن مقال كما ستعرف ذلك.

لايقال: إنها تنتهض للاستدلال بمجموعها، لأنا نقول: هذا مسلم لو لم يوجد ما يعارضها، وأما إذا كانت معارضة بما هو ثابت في الصحيح فلا كحديث عائشة

الآتي في أبواب الحيض فإن فيه: «أن النبي ﷺ أمر فاطمة بنت أبي حبيش بالاغتسال عند ذهاب الحيضة». فقط، وترك البيان في وقت الحاجة لايجوز كما تقرر في الأصول.

وقد جمع بعضهم بين الأحاديث بحمل أحاديث الغسل لكل صلاة على الاستحباب كما سيأتي في: باب من تحيض ستا أوسبعا، وهو جمع حسن. انتهى كلام الشوكاني - رحمه الله تعالى - (١/ ٣٠٣).

ثانيا: قال الحافظ في باب عرق الاستحاضة: وأما ما وقع عند أبي داود من رواية سليمان بن كثير وابن اسحاق عن الزهري في هذا الحديث: «فأمرها بالغسل لكل صلاة». فقد طعن الحفاظ في هذه الزيادة لأن الأثبات من أصحاب الزهري لم يذكروها، وقد صرح الليث كما تقدم عند مسلم بأن الزهري لم يذكرها.

لكن روى أبوداود من طريق يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن زينب بنت أبي سلمة في هذه القصة: «فأمرها أن تغتسل عند كل صلاة». فيحمل الأمر على الندب جمعا بين الروايتين هذه، ورواية عكرمة.

وقد حمله الخطابي على أنها كانت متحيرة، وفيه نظر لما تقدم من رواية عكرمة أنه أمرها أن تنتظر أيام أقرائها، ولمسلم من طريق عراك بن مالك عن عروة في هذه القصة: فقال لها: «امكثي قدر ماكانت تحبسك حيضتك». الخ (١/ ٤٢٧).

ثالثا: إن قوله: مما لايمكن أن يأمر به الشرع. لايوجد في كلام الشوكاني، ولايدل هو عليه. وقوله: فإنه ثابت قطعا. فيه أنه لم يقل الحافظ بأنه ثابت قطعا ولا أقر بقطع ثبوته أبو داود، ولا غيره.

رابعا: إن أثر ابن عباس الذي أشار إليه صاحب الفيض قد أخرجه الدارمي بثلاثة أسانيد:

الأول: ٩٠٢- أخبرنا محمد بن يوسف ثنا سفيان عن أشعث بن أبي الشعثاء المحاربي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: «كتبت إليه امرأة إني قد استحضت منذ كذا وكذا، فبلغني أن عليا قال: تغتسل عند كل صلاة،» قال ابن عباس: «ما نجد لها غير ما قال علي».

الثاني: ٩٠٧- أخبرنا عبدالصمد بن عبدالوارث ثنا شعبة حدثنا أبوبشر قال: سمعت سعيد بن جبير يقول: كتبت امرأة إلى ابن عباس، وابن الزبير: إني أستحاض، فلا أطهر، وإني أذكركما إلا أفتيتماني، وإني سألت عن ذلك فقالوا: كان علي يقول: تغتسل لكل صلاة. فقرأت، وكتبت الجواب بيدى: «ما أجد لها إلا ما قال علي». فقيل: إن الكوفة أرض باردة. فقال: «لو شاء الله لابتلاها بأشد من ذلك».

الثالث: ٩٢٥- أخبرنا بن هارون عن هشام الدستوائي عن حماد عن سعيد ابن جبير عن ابن عباس أنه كان يقول في المستحاضة: «تغتسل عند كل صلاة وتصلي». اهـ (١/ ١٧٨- ١٧٩- ١٨١).

وليس في واحد من هذه الطرق أن تلك المرأة التي كتبت إلى ابن عباس تستفتيه كانت متحيرة، بل سياق الطريق الأول، والثاني نص صريح في أنها كانت تعرف استحاضتها، والظاهر من سياق الطريق الثالث أن قول ابن عباس هذا في من يعرف استحاضتها، لا في المتحيرة.

خامسا: إن الذي استبعده الشوكاني فإنما هو إيجاب الغسل على المستحاضة لكل صلاة، ولم يستبعد استحبابه لها لكل صلاة، بل استحسنه كما يظهر ذلك من كلامه، فارجع إليه.

-(باب غسل المني الخ)-

١١١٤- **قال**: لاينبغي أخذ المسائل من ألفاظ الرواة سيما عند اختلاف ألفاظهم، وكانت المسألة من الحلال والحرام، أومن باب الطهارة والنجاسة، اهـ (١/ ٣٢٤).

يقول: إن هذا خطأ محض، فإن ألفاظ الرواة إذا ثبتت حجة في أخذ المسائل منها سواء أكانت في الحلال والحرام، أم في الطهارة والنجاسة. وأما إذا كانت ألفاظهم مختلفة فيوفق بينها على تقدير ثبوتها إن أمكن، و إلا يرجح بعضها على بعض حسب أصول الترجيح إن أمكن، وهذا كله قد تقرر في علم المصطلح، ولا ريب أن العام، والخاص، وغيرهما من مصطلحات الأصول راجعة إلى الألفاظ وقد قال صاحب الفيض مثل هذا قبل مرارا، وقد رددنا أقواله تلك في مواضعها، فراجع تلك المواضع.

١١١٥- **قال المحشي**: ناقلا عن الشيخ الكنكوهي: والقليل في نظر الشرع بمنزلة العدم كما في السبيلين، والخفين، وغيرهما، اهـ (١/ ٣٢٤).

يقول: لم يأت الشيخ الكنكوهي، ولا المحشي هذا بدليل من الكتاب، ولا من النسة، فتدبر ولا تكن من الغافلين.

-(باب أبوال الإبل، والدواب، والغنم الخ)-

١١١٦- **قال**: نسب إلى البخاري أنه اختار في النجاسات مذهب داود الظاهري كما نقله الكرماني أقول: أما أنا فلا أقول إلابقدر ما يظهر من عبارته، وأسكت عما سكت عنه البخاري لأنه لايلزم باختياره بعض جزئيات الظاهرية اختيار جميعها، وأما الشارحون الخ (١/ ٣٢٥).

يقول اولا: إن صاحب الفيض قد قال قبل في باب ماجاء في غسل البول

الخ: فقصر - يعني البخاري - البول على بول الناس، ونص عليه، ولم يرد به مطلق البول واختار طهارة بول مأكول اللحم، وحينئذ يقتصر قوله: «يستنزهوا من البول». على بول الناس عنده، بل يستفاد من تراجمه أنه اختار طهارة الأبوال مطلقا سوى بول الإنسان، وقال الشارحون: إنه اختار مذهب داود الظاهري القائل بطهارة الأبوال والأزبال غير عذرة الإنسان، والخنزير، والكلب. اهـ (١/ ٣١٣).

ثانيا: إن قوله: وأما الشارحون فيكتفون بالحكم الإجمالي، فإذا رأوا أنه وافق الخ فيه أن الشارحين لايكتفون بالحكم الإجمالي، فالفتح، والعمدة من شروح البخاري أمام عينيك ليس فيهما أن البخاري اختار في النجاسات مذهب داود الظاهري، وعزو صنيع شارح واحد - على تقدير ثبوته عنه - إلى الشارحين ليس بأحسن من عزو اختيار بعض جزئيات مذهب أحد إلى اختيار جميع جزئياته.

ثالثا: قال الكرماني في الباب: وذهب أهل الظاهر إلى أن بول كل حيوان وإن كان لا يؤكل لحمه طاهر غير ابن آدم، وقول البخاري في الترجمة: باب أبوال الإبل والدواب. وافق فيه أهل الظاهر، وقاس أبوال مالا يؤكل لحمه على أبوال الإبل ولذلك قال: وصلى أبو موسى في دار البريد ليدل على طهارة أرواث الدواب وأبوالها ولا حجة له فيه لأنه يمكن الخ (٣/ ٨٧).

فالكرماني قال هذا الكلام من قبل نفسه، ولم ينقله عن أحد، ثم ليس فيه أن البخاري اختار في النجاسات مذهب داود الظاهري، وإنما فيه أن البخاري وافق أهل الظاهر في أبوال الدواب وأزبالها، وليس فيه أن البخاري وافق أهل الظاهر أوداود في بول كل حيوان ونجوه بأنهما طاهران إلا بول ابن آدم ونجوه.

والمراد بالدواب ههنا الدواب العرفية قال الكرماني نفسه: والدواب جمع الدابة، وهي موضوعة لكل ما يدب على وجه الأرض. فإن قلت: فحينئذ يكون

متناولا للإبل والغنم، فما فائدة ذكرهما؟ قلت: المراد منه ههنا معناه العرفي، وهو ذوات الحوافر يعني الخيل، والبغال، والحمير، فلا يتناولهما، أوهو من باب عطف العام على الخاص، ثم عطف الخاص على العام، والوجه هو الأول. ١هـ (٣/ ٨٥)

وقال صاحب الفيض فى الصفحة نفسها: والظاهر عندي أنه أراد منها المركوب من الحيوانات الخ (١/ ٣٢٥) فقد تبين أن الشارح الكرماني لم يكتف بالحكم الإجمالي. ولم يفعل ما ذكره صاحب الفيض فى قوله: فإذا رأوا أنه وافق أحدا فى بعض جزئياته الخ.

١١١٧- **قال**: ثم اعلم أنه نسب إلى الظاهرية طهارة الأبوال، والأزبال مطلقا غير عذرة الخنزير، والكلب والإنسان، ولم يتحقق عندي مذهبهم لأن ابن حزم لما مر على حديث: «صلوا فى مرا بض الغنم». ذهب إلى أنه منسوخ والناسخ ما ورد تطييب المساجد الخ (١/ ٣٢٥).

أقول: إن ابن حزم خالف الظاهرية، فذهب إلى نجاسة الأبوال، والأزبال كلها.

يقول: ليس مذهب الظاهرية، وداود ما ذكر صاحب الفيض هنا، وفي باب ماجاء فى غسل البول الخ، فقد قال ابن حزم فى المحلى: وقال داود: بول كل حيوان ونجوه- أكل لحمه أولم يؤكل- فهو طاهر حاشى بول الإنسان ونجوه فقط، فهما نجسان. اهـ (١/ ١٦٩).

والصواب أن الصلاة فى مرابض الغنم ليست بمنسوخة، فجواز الصلاة فى مرابضها يدل على طهارة أبوالها، وأبعارها، والنهي عن الصلاة فى معاطن الإبل إنما لأجل أنها خلقت من الشياطين كما هو مصرح فى الحديث نفسه، لا لأجل أن أبوالها، وأبعارها نجسة كما تو هم، والنسخ على تقدير ثبوته ليس لأجل أن أبوال الغنم، وأبعارها نجاسة، بل لأمر يرجع إلى غير النجاسة كما يظهر ذلك من

الأحاديث .

١١١٨- **قال**: فالذى يظهر من تراجمه: أنه أخذ الأبوال فى الإبل وترك الأزبال، وسمى بالإبل لحديث العرنيين . . . إلى قوله: ثم إنه لم يفصح بالحكم الخ (١/ ٣٢٥).

يقول: قال صاحب الفيض قبل فى باب ماجاء فى غسل البول الخ: واختار- يعني البخاري- طهارة بول مأكول اللحم، وحينئذ يقتصر قوله: «يستنزهوا من البول». على بول الناس عنده، بل يستفاد من تراجمه أنه اختار طهارة الأبوال مطلقا سوى بول الإنسان. اهـ (١/ ٣١٣).

١١١٩- **قال**: ولا دليل في قوله: «في السرقين». على أن الصلاة كانت على السرقين، فإن الظرفية موسعة، وسيجيء فى البخاري أن البعير كان خارج المسجد وعبر عنه الراوي أنه كان في المسجد. اهـ (١/ ٣٢٥).

اقول: والمجاز فى مقام لا يكون قرينة لوجوده فى مقام آخر .

يقول أولا: قال الحافظ فى الباب: وقد رواه سفيان الثوري في جامعه عن الأعمش بسنده، ولفظه: «صلى بنا أبو موسى على مكان فيه سرقين». وهذا ظاهر في أنه بغير حائل. اهـ (١/ ٣٣٦).

ثانيا: إن صاحب الفيض قد قال قبيل: قوله: «وصلى أبو موسى». والمتبادر من هذا الأثر أنه اختار الطهارة .

١١٢٠- **قال**: واعلم أن بول الإنسان، وعذرته نجس بالإجماع. اهـ (١/ ٣٢٥).

يقول: قال صاحب الفيض نفسه قبل في باب بول الصبيان الخ: نسب ابن بطال إلى الشافعية أن بول الصبي الذي لم يطعم طاهر عندهم، وأنكر عليه الشافعية الخ (١/ ٣١٥).

وقال الحافظ في باب بول الصبيان: قال الخطابي: ليس تجويز من جوز النضح من أجل أن بول الصبي غير نجس، ولكنه لتخفيف نجاسته. انتهى. وأثبت الطحاوي الخلاف، فقال: قال قوم بطهارة بول الصبي قبل الطعام. اهـ (١/ ٣٢٧).

وقال العيني: إن الشافعية احتجوا بهذا على أن بول الصبي يكتفى فيه بإتباع الماء إياه، ولا يحتاج إلى الغسل لظاهر رواية مسلم: «ولم يغسله». وعن هذا قال بعضهم بطهارة بوله الخ (١/ ٨٨٩).

فقد تبين من هذه النقول أن الاختلاف في نجاسة بول الصبي الرضيع ثابت لا سبيل إلى إنكاره، فالقول بأن بول الإنسان ولو صغيرا نجس بالإجماع خطأ. نعم الصحيح والصواب أن بول الإنسان ولو صغيرا نجس.

١١٢١- **قال**: إن حديثهم إنما يصلح حجة للطهارة إن ثبت أن إباحة الشرب كانت على معنى الطهارة، وإن كانت تداويا، فلا دليل فيه على الطهارة أصلا فإنه يجوز أن يكون الشيء حراما في نفسه، ثم يبيحه الشارع لأجل الضرورة، وما يتبادر من ألفاظ الرواة هو أنه الخ (١/ ٣٢٦).

يقول: إن بناء هذا الكلام على مقدمات ثلاث:

إحداها: أن الحرمة تستلزم النجاسة، وقد تقدم أن حرمة شيء لا تستدعي نجاسته.

الثانية: أن التداوي داخل في الضرورة، ولا تخلو هذه المقدمة أيضا عن نظر كما لا يخفى، فإن التداوي قد لا يكون من الضرورة كما أن الضرورة قد لا تكون من التداوي، ومما يدل على أن شرب الأبوال ههنا ليس للضرورة ما قال صاحب الفيض بعد بأسطر: وقال ابن سينا: إن ألبان الإبل تفيده. اهـ فإنه كانت لهم في الألبان مندوحة عن شرب الأبوال.

الثالثة: أن إباحة الشرب لأجل التداوي لا تستدعي الطهارة، بل تنافيها وفي

هذه المقدمة أيضا نظر ظاهر، فإن الشرع أباح السنا، والحبة السوداء للتدواي، وهذه الإباحة لا تنافي طهارتهما، بل تستلزمها، فكلامه هذا من باب فاسد مبني على فاسد آخر.

١١٢٢- **قال:** ثم لي فيه بحث آخر، وهو أن التداوي كان على طريق الشرب أو على طريق النشوق، فقد يترشح من الأحاديث أنه كان على طريق النشوق دون الشرب، فأخرج الطحاوي عن أنس، وفيه: وقال: «لوخرجتم إلى ذود لنا» الخ (١/ ٣٢٦).

يقول أولا: ليس فيما نقله عن النسائي، والطحاوي من الروايات أن تداويهم بالأبوال كان على طريق النشوق، ولا تدل تلك الروايات على ما ادعاه أدنى دلالة.

ثانيا: إن رواية سعيد بن المسيب التي ذكرها بحوالة النسائي مرسلة وقد ورد ذكر الأبوال في روايات صحيحة أخرجها البخاري، ومسلم، والطحاوي والنسائي، وغيرهم، وعدم ذكر الأبوال في بعض الطرق لا يستدعي عدم ثبوتها رواية، ولا أن تداويهم بها كان على طريق النشوق دون الشرب.

وكذا فصل الأبوال عن الألبان في بعض الطرق، وتأخير الأبوال عن الألبان في بعضها، وعدم ذكر أمر النبي ﷺ بشربهما في بعضها لا يستلزم شيء من ذلك عدم ثبوت أمره ﷺ إياهم بشرب أبوال الإبل ولا أن تداويهم بها كان على طريق النشوق دون الشرب.

هذا وقد ثبت أمر النبي ﷺ لهم بشربها ولاريب أن صنيع صاحب الفيض هذا من باب التشكيك الركيك في الأمور الثابتة عن النبي ﷺ.

ثالثا: إن نشوق شيء أيضا تدل على طهارته كشربه.

١١٢٣- **قال المحشي:** ورأيت عند أبي داود (صـ ٤٨) رواية في باب الجنب يتيمم، وفيها: فقال أبو ذر: إني اجتويت المدينة، فأمرلي رسول الله ﷺ بذود

وبغنم، فقال لي: اشرب من ألبانها، وأشك في أبوالها الخ، وحكم عليه أبو داود بعدم الصحة، وقال: ذكر البول فيه ليس بصحيح، وليست زيادة «في أبوالها» في حديث أنس رضي الله عنه تفرد به أهل البصرة. الخ (١/ ٣٢٦).

اقول: وعبارة أبي داود هكذا: وليس في أبوالها إلا حديث أنس تفرد به أهل البصرة.

يقول: قال أبو داود في ذلك الباب: حدثنا موسى بن إسماعيل ناحماد عن أيوب عن أبي قلابة عن رجل من بني عامر قال: دخلت في الإسلام، فأهمني ديني، فأتيت أبا ذر، فقال أبو ذر: إني اجتويت المدينة، فأمر لي رسول الله ﷺ بذود و بغنم، فقال لي: «اشرب من ألبانها». قال حماد: وأشك في أبوالها. الحديث قال أبو داود: رواه حماد بن زيد عن أيوب لم يذكر أبوالها هذا ليس بصحيح، وليس في أبوالها إلا حديث أنس تفرد به أهل البصرة. اهـ (١/ ١٢١).

ومقصود أبي داود أن لفظ: «أبوالها». في حديث أبي ذر ليس بصحيح، وإنما هو شك من حماد بن سلمة الراوي عن أيوب لأن حماد بن زيد قد روى هذا الحديث عن أيوب، ولم يذكر فيه أبوالها.

ولم يقصد أبو داود أن لفظ: «وأبوالها». مشكوك فيه حتى في حديث أنس أيضا، بل حكم أن ليس في أبوالها إلا حديث أنس تفرد به أهل البصرة، وهذا حكم منه بأن لفظ: «أبوالها». في حديث أنس صحيح ثابت لا شك فيه، وقد تقرر في علم المصطلح أن تفرد ثقة، أو أهل بلد بمجرده لا يوجب الضعف، فلم يحصل ما رامه المحشي من التشكيك في ثبوت لفظ: «أبوالها». في حديث أنس ومحفوظيته فيه.

١١٢٤- **قال**: وحينئذ يجوز أن يكون من باب علفتها تبنا وماء باردا ولا يكون الأبوال للشرب، بل يمكن أن يكون الفعل محذوفا من المعطوف مثلا «ويستنشقوا

من أبوالها»، وإنما حذف لتقارب الفعلين. اهـ (١/ ٣٢٧).

يقول أولا: قال صاحب الفيض نفسه قبل: لا ينبغي أخذ المسائل من ألفاظ الرواة سيما عند اختلاف ألفاظهم، وكانت المسألة من الحلال والحرام أو من باب الطهارة والنجاسة. اهـ (١/ ٣٢٤).

فإذا كان الأمر عنده في ألفاظ الرواة أنه لا ينبغي أخذ المسائل الخ فأنى ينبغي عنده أن يؤخذ شيء من ترتيب الرواة بين الألفاظ، ولا سيما عند اختلافهم في ترتيب الألفاظ، فكان ينبغي له مراعاة لقاعدته هذه أن لا يجعل لفظ: «أن يشربوا من ألبانها، وأبوالها». من باب علفتها تبنا، وماء باردا.

ثانيا: إن الروايات التى وقع فيها لفظ: «فأمرهم النبي ﷺ بلقاح، وأن يشربوا من أبوالها وألبانها». أو ألفاظ تدل على شرب أبوالها نصا تنفي أن يكون لفظ: «أن يشربوا من ألبانها وأبوالها». من باب علفتها تبنا وماء باردا، وحمل ألفاظ الرواة على الموافقة واجب مهما أمكن.

ثالثا: إن جعله من باب علفتها تبنا وماء باردا لا يجدي صاحب الفيض ومن وافقه لأن استنشاق أبوال الإبل يدل على ما يدل عليه شربها من الطهارة كما تقدم.

١١٢٥- **قال**: سيما إذا ما روي في مصنف عبدالرزاق عن إبراهيم النخعي: «أنه لا بأس بأبوال الإبل، وكانوا يستنشقون منها»، فعلم أن طريق التداوي كان هو النشوق، فيكون قرينة على حذف الفعل من نوعه إلا أن هذا الأثر عند الطحاوي أيضا، وفيه: كانوا يستشفون بأبوال الإبل الخ (١/ ٣٢٦).

أقول: والنشوق أيضا يكون بولوج البول في الحلق.

يقول أولا: إنه قد روي عن إبراهيم النخعي في هذا الباب ألفاظ:

فروى ابن أبي شيبة عن وكيع عن سفيان عن منصور عنه قال: «لا بأس أن يستنشق (من) أبوال الإبل». اهـ (٨/ ٧٦/ ٣٧٠٦).

قال المعلق على المصنف لابن أبي شيبة في زيادة لفظ «من» في الأثر بين القوسين: زيد من سياق مصنف عبدالرزاق (٩/ ٢٥٩) حيث أخرجه من طريق الثوري. اهـ

وهذا الصنيع ليس بصواب، فإن ألفاظ الرواة تتفاوت ذكرا وحذفا، وإبدالا للفظ مكان لفظ، وقد يسمع رواة عن شيخ لهم ألفاظا متعددة في أوقات مختلفة فيروي كل ما سمع.

وروى عبدالرزاق عن الثوري عن منصور عن إبراهيم قال: «لا بأس بأبوال الإبل كان بعضهم يستنشق منها». قال: «وكانوا لا يرون بأبوال البقر والغنم بأسا». اهـ (٩/ ٢٥٩/ ١٧١٤٠).

فكان على المعلق المذكور أن يزيد في لفظ مصنف ابن أبي شيبة كل ما في أثر مصنف عبدالرزاق بدليل أن عبدالرزاق أخرجه من طريق الثوري.

وروى الطحاوي عن الفريابي عن سفيان عن منصور عن إبراهيم قال: «كانوا يستنشقون بأبوال الإبل لا يرون بها بأسا». اهـ (١/ ٧٩).

فهل يبدل المعلق المذكور لفظ ابن أبي شيبة: أن يستنشق أبوال الخ بأن يستشفي بأبوال الخ بدليل ما أخرجه الطحاوي حيث أخرجه عن الثوري؟ وعلى منوال المعلق المذكور نسج صاحب الفيض قبل حيث تردد في لفظ عبدالرزاق بعد أن رآى لفظ الطحاوي، ولا وجه لهذا التردد، ولا سيما إذ وافق وكيع عند ابن أبي شيبة عبدالرزاق على لفظ الا ستنشاق كما تقدم آنفا.

وروى ابن أبي شيبة أيضا عن ابن فضيل عن الحسن بن عبيدالله قال: سأل الحكم بن صفوان إبراهيم عن بول البعير يصيب ثوب الرجل قال: «لا بأس به أليس يشرب، ويتداوى به؟». اهـ (١/ ١١٥).

فقد ورد عن إبراهيم لفظ الشرب، والا ستنشاق، والا ستشفاء، والتداوي،

وكلها تدل على الطهارة، ولذا استدل بها على طهارة أبوال الإبل عند هم كما يشهد به الأثر المذكور.

لكن أثره هذا الذي ورد بلفظ الا ستنشاق ليس بقرينة على أن لفظ: «أن يشربوا من ألبانها، وأبوالها». في بعض طرق حديث أنس في العرنيين من باب علفتها تبنا وماء باردا، وإلا كان أثره هذا الذي ورد بلفظ الشرب قرينة على أن لفظ: «أن يشربوا من ألبانها وأبوالها». ليس من باب علفتها تبنا وماء باردا، ولا سيما مع ورود لفظ: «أن يشربوا من أبوالها وألبانها». في بعض طرق حديث العرنيين الصحيحة عند البخاري وغيره.

ثانيا: إن قوله: فعلم أن طريق التداوي كان هو النشوق. لا يخلو عن نظر، بل الظاهر من ألفاظ أثر إبراهيم أن طريق التداوي كان هو الشزب أو الاستنشاق، لا الاستنشاق فقط.

ثالثا: إن بحثه هذا سخيف، وقد قال هو نفسه في آخر هذا البحث الركيك: ثم إن هذا كله ذكرته بحثا محضا، وليس بمختار عندي، والظاهر أنهم شربوا أبوالها أيضا، ولكنه كان تداويا إن شاء الله تعالى. اهـ

وقوله: والظاهر أنهم الخ فيه تفريط لأن الحديث قد نص أنهم شربوا أبوالها أيضا بأمر من النبي ﷺ، وأنت تعلم أن جعل النص ظاهرا تقصير.

١١٢٦- **قال**: وفي الطحاوي أنه يجوز عند الضرورة بما سوى المسكرات ثم لا يعلم أنه تحقيقه، أومذهب لأحد. اهـ (١/ ٣٢٧).

يقول: قال المحشي: وما فهمته من كتابه -يعني من كتاب الطحاوي- هو أن معنى: «أن الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم» لإعظامهم إياها -أي الخمر- ولأنهم كانوا يعدونها شفاء في نفسها، وأما ما عزاه الشيخ رضي الله عنه فلم أفهمه من (معاني الآثار) فلينظر فيه ليظهر حقيقة الحال.

ثم رأيت في الفتح (١/ ٢٣٥) أن الحافظ رضي الله عنه أيضا فهم مثل ما فهمت، فقال في الفرق بين المسكر وغيره: لأنهم كانوا يعتقدون أن في الخمر شفاء، فجاء الشرع بخلاف معتقدهم قاله الطحاوي. اهـ (١/ ٣٢٧)..

وقال المصحح للفيض معلقا على ما قاله المحشي: لم يظهر لي فرق بين ما نقله إمام العصر عن الطحاوي، وبين ما نقله الحافظ عنه ولأن ما نقله الحافظ صريح في أنه لم يجعل الشفاء في الخمر وإن كان للتداوي استئصالا لشأفة معتقدهم في الاستشفاء بالخمر، فأريد في قوله: «ما حرم عليكم» الخمر فقط لا مطلق الحرام، فليكن جائزا عنده بدليل آخر، وهذا الذي أراده إمام العصر بقوله: يجوز عنده بما سوى المسكرات للضرورة، فليتنبه. اهـ (١/ ٣٢٧).

ومما يناسب أن ننقل لك أولا كلام الطحاوي بلفظه من كتابه، ثم ننقل لك ثانيا كلام الحافظ من الفتح لتعلم من فهم مقصود الطحاوي ممن لم يفهمه من الثلاثة صاحب الأمالي، والمحشي، والمصحح، فأصغ واستمع:

فقد قال الطحاوي بعد ما روى الآثار عن رسول الله ﷺ في إباحة الحرير للرجال لأجل القمل والحكة: فهذا رسول الله ﷺ قد أباح الحرير لمن أباح له اللبس من الرجال للحكة التي كانت بمن أباح ذلك له، فكان ذلك من علاجها، ولم يكن في إباحته ذلك لهم للعلة التي كانت بهم ما يدل أن ذلك مباح في غير تلك العلة، فكذلك أيضا ما أباحه رسول الله ﷺ للعرنيين للعلل التي كانت بهم، فليس في إباحة ذلك لهم دليل أن ذلك مباح في غير تلك العلل، ولم يكن في تحريم لبس الحرير ما ينفي أن يكون حلالا في الضرورة، ولا أنه علاج من بعض العلل، وكذلك حرمة البول في غير حال الضرورة ليس فيه دليل أنه حرام في حال الضرورة. فثبت بذلك أن قول رسول الله ﷺ في الخمر: «إنه داء وليس بشفاء». انما هو لأنهم كانوا يستشفون بها لأنها خمر، فذلك حرام وكذلك معنى قول عبدالله

عندنا: «إن الله عزوجل لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم». إنما هولما كانوا يفعلون بالخمر لإعظامهم إياها، ولأنهم كانوا يعدونها شفاء في نفسها، فقال لهم: «إن الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم». اهـ (١/ ٧٨).

فكلام الطحاوي هذا صريح في أن التداوي بالمحرم يجوز عند الضرورة إلا الخمر، فإنه لا يجوز التداوي بها مطلقا لا عند الضرورة، ولا عند الاختيار وهذا واضح وضوح الشمس رابعة النهار، وبين هذا وبين ما حكاه صاحب الفيض عن الطحاوي فرق واضح بين لا يحتاج إلى الإظهار.

وقال الحافظ في الفتح: وأما قول غيره -يعني قول غير ابن المنذر: لوكان نجسا ما جاز التداوى به لقوله ﷺ: «إن الله لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليها». رواه أبو داود من حديث أم سلمة، وستأتي له طريق أخرى في الأشربة من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى، والنجس حرام فلا يتداوى به لأنه غير شفاء.

فجوابه أن الحديث محمول على حالة الاختيار، وأما في حال الضرورة فلا يكون حراما كالميتة للمضطر، ولا يرد قوله ﷺ في الخمر: «إنها ليست بدواء إنها داء». في جواب من سأله عن التداوي بها فيما رواه مسلم فإن ذلك خاص بالخمر، ويلتحق بها غيرها من المسكر، والفرق بين المسكر وبين غيره من النجاسات أن الحد يثبت باستعماله في حالة الاختيار دون غيره، ولأن شربه يجر إلى مفاسد كثيرة، ولأنهم كانوا في الجاهلية يعتقدون أن في الخمر شفاء، فجاء الشرع بخلاف معتقدهم قاله الطحاوي بمعناه.

وأما أبوال الإبل فقد روى ابن المنذر عن ابن عباس مرفوعا: «إن في أبوال الإبل شفاء للذربة بطونهم». والذرب فساد المعدة، فلا يقاس ما ثبت أن فيه دواء على ما ثبت نفي الدواء عنه، والله أعلم، وبهذه الطريق يحصل الجمع بين الأدلة، والعمل بمقتضاها كلها. اهـ (١/ ٣٣٩).

والضمير المنصوب والمجرور في قول الحافظ: قاله الطحاوي بمعناه. إنما يعودان على الوجه الأخير من وجوه الفرق الثلاثة المذكورة قبل، لا على جميع ما ذكره الحافظ من قوله: فإن ذلك خاص بالخمر، ويلتحق . . . إلى آخر ما نقلنا عنه، والدليل عليه أن الحافظ صرح في هذا الوجه بلفظ الخمر، ولم يكتف بضمير المسكر مثل الوجهين الأولين، وأن الطحاوي لا يقول بالتحاق ما سوى الخمر من المسكر بالخمر لا في الحقيقة، ولا في الحكم، وانظر لذلك شرح معاني الآثار، وكان الحافظ يعلم عقيدة الطحاوي في حقيقة الخمر، وحكم المسكر كما يبدو ذلك من شرحه لكتاب الأشربة من الجامع الصحيح للبخاري -رحمه الله الباري-

فالذي فهمه الحافظ من قبل، والمحشي من بعد هو الصواب فإن الذي قال به الطحاوي هو أن ما لا يجوز به التداوي مطلقا لا حالة الاختيار، ولا حالة الاضطرار هو الخمر فقط، لا المسكر مطلقا، فبين ما قاله الطحاوي، وبين ما عزا صاحب الفيض إلى الطحاوي فرق بين، وكذا بين ما عزا الحافظ إلى الطحاوي، وبين ما عزا صاحب الفيض إلى الطحاوي بون واضح، وما حاوله المصحح فهو خطأ محض كما لا يخفى على من أعمق الفكر، وأمعن النظر.

هذا وكلام الحافظ الذي نقلناه قبل لا يخلو عن أنظار تبدولك بالتأمل العميق والتدبر الأنيق في كلامه هذا الذي هو للصواب غير رفيق.

١١٢٧- **قال**: وعندي عليه قرائن، فعند الطحاوي عن أبي حنيفة -رحمه الله تعالى- أنه لا بأس بشد السن بالذهب، فإذا جاز شده بالذهب فالتداوي بالمحرم أولى. اهـ (١/ ٣٢٧- ٣٢٨).

يقول أولا: قال الطحاوي في كتاب الكراهة: باب الرجل يتحرك سنه هل يشدها بالذهب أم لا: قد اختلف الناس في الرجل يتحرك سنه، فيريد أن يشدها بالذهب فقال أبو حنيفة: ليس له ذلك، وله أن يشدها بالفضة. كذلك حدثنا محمد

ابن العباس قال: ثنا علي بن معبد عن محمد بن الحسن عن أبي يوسف عن أبي حنيفة، وقال أصحاب الإملاء منهم بشر بن وليد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أنه لا بأس أن يشدها بالذهب. اهـ (٢/ ٢٨٤).

فقد أغمض صاحب الفيض عن الرواية الأولى حيث لم يذكرها هنا، ولم يشر إليها أدنى إشارة، والحال أنها في الطحاوي في الموضع الذي فيه الرواية، بل الطحاوي قد ذكر رواية المنع قبل رواية الإباحة، ولا ريب أن رواية المنع عن أبي حنيفة في شد السن بالذهب أقوى من رواية الإباحة عنه فيه كما يظهر ذلك بالتأمل في إسناديهما اللذين أتى بهما الطحاوي، وقد قالوا: إن المحرم مقدم على المبيح. وإن تركوا قولهم هذا في مواضع، وفي الكنز: و-يعني وحل- شد السن بالفضة، لا بالذهب.

ثانيا: لا شك أن بين التداوي بلبس المحرم كلبس الحرير لأجل الحكة، أو القمل، وبشد السن بالذهب، وبين التداوي بشرب المحرم وأكله فرقا بينا، فقياس الثاني على الأول ليس بذلك فضلا أن يكون جواز التداوي بشرب المحرم أولى من جواز شد السن بالذهب، ولا سيما إذا كان المشروب نجسا أيضا عند القائس، فإن قياس النجس على الطاهر مع الفارق.

١١٢٨- **قال**: وفي المتون أنه يجوز شرب غير الأشربة الأربعة بقدر التقوي دون التلهي، ولا أدري أن هذه القيود من الإمام -رحمه الله تعالى- أو المشائخ؟ فإن كان من الإمام فهو دليل لجوازه عند الضرورة. اهـ (١/ ٣٢٨).

يقول أولا: قال صاحب الهداية: وقال في الجامع الصغير: وما سوى ذلك- يعني بذلك المذكور من الأشربة الأربعة الخمر، والطلاء، والسكر، ونقيع الزبيب- من الأشربة فلا بأس به. قالوا: هذا الجواب على هذا العموم والبيان لا يوجد في غيره. وهو نص على أن ما يتخذ من الحنطة، والشعير والعسل، والذرة حلال عند

أبي حنيفة، ولا يحد شاربه عنده وإن سكر منه الخ وقال صاحب الهداية أيضا: وأبو يوسف رجع إلى قول أبي حنيفة، فلم يحرم كل مسكر، ورجع عن هذا الشرط أيضا. اهـ (٤/ ٤٩٦).

فقد أفادت رواية الجامع الصغير هذه المتصلة أن ما سوى الأشربة الأربعة من سائر الأشربة كالبتع والمزر مثلا حلال عند أبي حنيفة، وسياق الرواية يدل أن ما سوى الأربعة حلال عنده في الحال الذي تحرم عنده فيه الأربعة، ومن المعلوم أن ذلك الحال حال الاختيار، لا حال الاضطرار، فقد ظهر أن ما سوى الأربعة من المسكرات حلال عنده حال الاختيار، فيكون البتة حلالا عنده حال الاضطرار يا واحدا من العلماء الأخيار، فقد علم أن تلك القيود- وإن عزوها إلى الإمام- من عند أنفسهم، وليس من الإمام -رحمه الله السلام-

ثانيا: إن ظاهر كلام صاحب الفيض هذا أن هذه القيود التي ذكرها المشائخ في كتبهم تتعلق بكل ما عدا الأربعة، والأمر ليس كذلك فإن صاحب الهداية قد ذكرها في شرابين فقط الأول نبيذ التمر والزبيب المطبوخ أدنى طبخة، والثاني المثلث، ويظهر من بعض عباراتهم أن شرب المقدار الذي لا يسكر من الأربعة أيضا يجوز ما عدا الخمر عندهم فإن قليلها أيضا حرام عندهم أيضا.

١١٢٩- قال: وإليه يشير لفظ الجعل فإنه يستعمل فيما تصرف فيه عن حقيقته كما مر تحقيقه في الحديث الأول، وبعده في مواضع قال تعالى: ﴿وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون﴾. يعني أنه ليس رزقا لكم من الله تعالى الخ (١/ ٣٢٨).

يقول أولا: هذا الذي جعل صاحب الفيض لفظ الجعل مشيرا إليه لا يشير لفظ الجعل إليه أصلا، فإنا نعلم أن قولنا: وتجعلون رزقكم أنكم تصدقون. استعمال صحيح ممدوح ليس بمذموم ولا قبيح، ومعلوم أن لفظ الجعل فيه لم يستعمل فيما تصرف فيه عن حقيقته، وأمثلة استعمال لفظ الجعل فيما لم يتصرف فيه عن حقيقته

في القرآن أيضا كثيرة، فعليك بالتتبع والاستقراء من مظانها.

ثم قول صاحب الفيض نفسه بعيد: كذلك الله سبحانه وتعالى جعل لكم شفاء في الحلال، وأنتم تطلبونه من الحرام الخ قد استعمل فيه لفظ الجعل فيما لم يتصرف فيه عن حقيقته.

ثانيا: ليس فيما نحن فيه الجعل، وإنما فيه نفي الجعل إذ لاريب أن ما عند الطحاوي من: «إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم». ليس فيه الجعل، وإنما فيه نفي الجعل، وأنت تعلم أن بين فعل ونفيه فرقا، وأن صدق نفي شيء أعم من صدق شيء، فإن الثاني يستدعي وجود الموضوع بخلاف الأول فإنه لا يستدعيه لكن العرف يخالف هذا غالبا.

ثانيا: إن تحقيقه الذي مر في الكلام على الحديث الأول فقد تقدم جوابه هناك.

١١٣٠-**قال**: ثم إن الحديث إن كان محمولا على التداوي لم تستنبط منه مسألة طهارة الأبوال. وإن حملناه على الطهارة لا تستنبط منه مسألة التداوي بالمحرم فليت شعري كيف أخذ الناس هاتين المسألتين من الحديث مع أنه لا يمكن أن يؤخذ منه إلا إحداهما. اهـ (١/ ٣٢٨- ٣٢٩).

يقول أولا: إن القضية القائلة بأن الحديث إن كان محمولا على التداوي الخ لا تخلو عن نظر لأن الحرمة والنجاسة ليستا من لوازم التداوي، والطهارة والإباحة ليستا من منافياته ألا ترى أن العسل يشرب للتداوي وهو طاهر قال الله تبارك وتعالى: ﴿يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس﴾. وقد أمر رسول الله ﷺ رجلا أن يسقي أخاه المريض عسلا، فسقاه. القصة، وألبان الإبل تفيد في الاستسقاء كما نقله صاحب الفيض قبل عن ابن سينا، ولاريب أنها طاهرة.

ثانيا: إن القضية القائلة بأن الحديث إن حملناه على الطهارة لا تستنبط الخ

أيضا لا تخلو عن نظر فإن الإباحة ليس من لوزام الطهارة، والتداوي بالمحرم ليس من منافياتها ألا ترى أن الذهب والحرير طاهران، وقد استنبط أهل العلم حتى صاحب الفيض نفسه من إباحة الشرع لبسهما لبعض العلل إباحة التداوي بالمحرم.

ثالثا: إن قوله: لا يمكن أن يؤخذ منه إلا إحداهما. خطأ مبني على خطأين آخرين، وقد ذكرناهما قبل، فأخذ هاتين المسألتين من الحديث ممكن لأن الطهارة والتداوي بالمحرم قد يجتمعان كما ذكرنا وأثبتنا من قبل.

١١٣١- قال: وأما البحث الثالث فقال الشافعية -رحمهم الله تعالى- : إن في الحديث دليلا على المماثلة في القصاص. قلت: بل هو محمول عندنا على السياسة. وعند النسائي في تفسير قوله تعالى: ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله﴾ الخ... إلى قوله: فيها ناقته ﷺ أيضا عطش أهله كما في السير. اهـ(١/ ٣٢٩).

يقول أولا: إن صاحب الفيض قال قبل: إن في حديث العرنيين أربعة مباحث: البحث الأول في طهارة الأبوال، ونجاستها، والثاني في جواز التداوي بالمحرم. والثالث في مسألة الحدود، والرابع في المثلة. اهـ

والأولى أن يقال: والثالث في المماثلة في القصاص. مكان قوله: والثالث في مسألة الحدود. وذلك ظاهر نظرا إلى ما ذكره في تفصيل البحث الثالث.

ثانيا: إن قوله: هو محمول عندنا على السياسة. يحتاج إلى دليل، ولم يذكره هنا، وأما قوله: عندنا. فليس من الدليل في شيء.

ثالثا: إن دعاء النبي ﷺ عليهم بلفظ: «اللهم عطش من عطش آل محمد». وقع في رواية مرسلة أرسلها سعيد بن المسيب، والمرسل لا يكون حجة، والذين قالوا بحجيته اشترطوا لها شروطا، فعليهم أن يثبتوا تلك الشروط ههنا.

رابعا: إن كون لقاح رسول الله ﷺ، وذوده في الإبل التي استاقها العرنيون والعكليون بعد ما صحوا ثابت في الجامع الصحيح للبخاري وغيره من كتب

الحديث، فقوله: كما في السير. من باب إبعاد النجعة.

قال الحافظ: وذكر ابن سعد أن عدد لقاحه ﷺ كانت خمس عشرة، وأنهم نحروا منها واحدة يقال لها الحناء، وهو في ذلك متابع للواقدي وقد ذكره الواقدي في المغازي بإسناد ضعيف مرسل. اهـ (١/ ٣٣٨).

خامسا: ومما يدل على المماثلة في القصاص حديث رض رأس من رض رأس جارية أخرجه البخاري وغيره، والعجب ممن تعلل في نفيه القصاص في الجروح بأن القصاص يدل على المماثلة، ولا مماثلة في الجروح تستطاع، ولم يقل بالمماثلة في القصاص في القتلى أيضا، وقد قال الله تبارك وتعالى: ﴿والجروح قصاص﴾. وقال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى﴾. الآية

١١٣٢- **قال**: أما البحث الرابع فبأنه قبل النهي عن المثلة لما عند النسائي: «أن النبي ﷺ لم يخطب بعده خطبة إلا نهى فيها عن المثلة»، وعن ابن سيرين عند الترمذي أن هذه الواقعة قبل أن تنزل الحدود، وتبين في ضمن هذه المباحث أن لاحجة في هذا الحديث على طهارة الأبوال. اهـ (١/ ٣٢٩).

يقول أولا: والذي عند النسائي فإنما هو أنه قال: النهي عن المثلة، أخبرنا محمد بن المثنى قال: ثنا عبد الصمد قال: ثنا هشام عن قتادة عن أنس قال: «كان رسول الله ﷺ يحث في خطبته على الصدقة، وينهى عن المثلة». اهـ (٢/ ١٦١).

وليس فيه أن النبي ﷺ لم يخطب بعد وقعة العرنيين خطبة إلانهى فيها عن المثلة، ولا ما يدل على أن النهي عن المثلة كان بعد تلك الوقعة. وأما ذكر النسائي حديث النهي عن المثلة بعد ذكر قصة العرنيين فلا يدل على أن النهي عن المثلة كان بعدها في الواقع ونفس الأمر. غاية ما في الباب أن النسائي أشار بصنيعه هذا أن تلك الوقعة كانت عنده قبل النهي عن المثلة لكنه لم يأت بدليل يثبت أنها كانت في الواقع قبل النهي عن المثلة. فقول صاحب الفيض: لما عند النسائي أن النبي ﷺ

يخطب بعده الخ غفلة منه شديدة وقوله: فبأنه قبل النهي عن المثلة. خطأ مبني على خطأ آخر.

ثانيا: إن ما ذكره عن ابن سيرين مرسل، ثم ليس فيه أن وقعة العرنيين كانت قبل النهي عن المثلة، وإنما فيه: أن ذاك كان قبل أن تنزل الحدود. وقال الحافظ في الطب، باب الدواء بأبوال الإبل شارحا لقول قتادة: فحدثني محمد بن سيرين أن ذلك كان قبل أن تنزل الحدود: هو موصول بالإسناد المذكور -يعني به قول المصنف: حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا همام عن قتادة- وقوله: فحدثني محمد ابن سيرين الخ يعكر عليه ما أخرجه مسلم من طريق سليمان التيمى عن أنس قال: «إنما سملهم النبى ﷺ لأنهم سملوا أعين الرعاة». وسيأتي بيان ذلك واضحا في كتاب الديات إن شاء الله تعالى. اهـ (١/ ١٤٣).

فصاحب الفيض قد أبعد في قوله: وعن ابن سيرين عند الترمذي الخ لأن قول ابن سيرين هذا موجود في الجامع الصحيح للبخاري أيضا كما ذكرنا.

هذا وقد قال المصنف في المغازي: باب قصة عكل وعرينة: قال قتادة: بلغنا أن النبي ﷺ بعد ذلك كان يحث على الصدقة، وينهى عن المثلة. وقال الحافظ في شرحه: وهذا البلاغ لم أقف على من فسر المراد به، وقد يسر الله الكريم به الآن، وكنت قد أغفلت التنبيه عليه في المقدمة، وحقه أن يذكر في الفصل الأخير منها عند ذكر عدد أحاديث الصحيح وتفصيلها بذكر كل صحابي، وكم ورد له عنده من حديث وأن يذكر في المبهمات من الفصل المذكور فإنه حديث أخرجه البخاري في الجملة وإن كان إسناده معضلا، فإن هذا المتن جاء من حديث قتادة عن الحسن البصري عن هياج بن عمران عن عمران حصين، وعن سمرة بن جندب قال- كذا في نسخة الفتح التي بيدي والصواب قالا: «كان رسول الله ﷺ يحثنا على الصدقة، وينهانا عن المثلة». أخرجه أبو داود من طريق معاذ بن هشام عن أبيه عن قتادة بهذا

الإسناد واللفظ، وفيه قصة. وأخرجه أحمد من طريق سعيد، وعن سمرة مثل ذلك، وإسناد هذا الحديث قوي، فإن هياجا بتحتانية ثقيلة، وآخره جيم هو ابن عمران البصري وثقه ابن سعد وابن حبان، بقية رجاله من رجال الصحيح. وسيأتي في الذبائح، ومضى في المظالم من حديث عبدالله بن يزيد الأنصاري قال: «نهى رسول الله ﷺ عن المثلة والنهبى». ولكنه من غير طريق قتادة، وسيأتي شرح المثلة في الذبائح إن شاء الله تعالى والذي يظهر أن الذي أوردناه هو مراد قتادة بالبلاغ الذي وقع عند البخاري.

وقد تبين بهذا أن في الحديث الذي أخرجه النسائي من طريق عبدالصمد بن عبدالوارث عن هشام عن قتادة عن أنس قال: «نهى رسول الله ﷺ عن المثلة». إدراجا وأن هذا القدر لم يسنده قتادة عن أنس، وإنما ذكره بلاغا، ولما نشط لذكر إسناده ساقه بوسائط إلى النبي ﷺ، والله أعلم. اهـ (٧/ ٤٥٩).

وقول الحافظ: والذي يظهر أن الذي أوردناه هو مراد قتادة بالبلاغ الذي وقع عند البخاري. فيه نظر لا يخفى، فإن في البلاغ تصريحا بأن النبي ﷺ بعد ذلك الخ يعني بعد ما فعل بالعرنيين ما فعل، وليس فيما أورده الحافظ ذكر أن النهي عن المثلة كان بعد قصة العرنيين لا تصريحا ولا تلويحا، والقصة فيما أورده الحافظ غير قصة العرنيين كما يتضح بالرجوع إلى حديث عمران وسمرة الذي أخرجه أبو داود، وأحمد، فكيف يظهر أن الذي أورده الحافظ هو مراد قتادة بالبلاغ الذي وقع عند البخاري؟

نعم، قال أبو داود في الحدود، باب ماجاء في المحاربة بعد ماساق قصة العرنيين وحديثهم، وما عوقبوا به: حدثنا محمد بن بشار نا ابن أبي عدي عن هشام عن قتادة عن أنس بن مالك بهذا الحديث نحوه، زاد: ثم نهي عن المثلة. اهـ (٤/ ٢٢٩)

لكن يتأتى فيه أيضا إيراد الإدراج، وليس فيه ذكر الحث على الصدقة.

ثالثا: إنه قد تبين أن حديث العرنيين حجة لمن قال بطهارة أبوال الإبل وإن حمل على الدواء كما تقدم تفصيله، فقول صاحب الفيض: وتبين في ضمن هذه المباحث أن لا حجة في الحديث على طهارة الأبوال. ليس بذاك إن كان لفظ على بمعنى اللام، وأريد بالأبوال أبوال الإبل.

١١٣٣- **قال**: ولا حجة لهم فيما روي عن النبي ﷺ «صلوا في مرابض الغنم» لأنا لما تتبعنا طرقه لم نجد فيه معنى يخالف مذهبنا . . . إلى قوله: وهذا الحديث بعينه عند الطحاوي: أن رجلا سأل النبي ﷺ الخ (١/ ٣٢٩).

يقول أولا: إن في قول النبي ﷺ: «صلوا في مرابض الغنم» الخ حجة لهم، وقد وجد فيه معنى يخالفه صاحب الفيض ومن وافقه على نجاسة أزبال ما يؤكل لحمه، وتتبع طرق الحديث لا يدفع، ولا ينفي ثبوت ذلك المعنى فيه كما ستعرف إن شاء الله تعالى.

ثانيا: إن لفظ: «صلوا في مرابض الغنم» الخ رواه الطحاوي عن النبي ﷺ بطريقين:

إحداهما: أنه قال: حدثنا فهد قال: ثنا الخضر بن محمد الحراني قال: ثنا عباد ابن العوام قال: أنا الحجاج قال: ثنا عبدالله بن عبدالله مولى بني هاشم، وكان ثقة وكان الحكم يأخذ عنه عن عبدالرحمن بن أبي ليلى عن أسيد بن حضير قال: قال رسول الله ﷺ: «صلوا في مرابض الغنم، ولا تصلوا في أعطان الإبل».

ثانيتهما: أنه قال: حدثنا ابن مرزوق قال: ثنا أبو عاصم عن مبارك عن الحسن عن عبدالله بن مغفل قال: قال رسول الله ﷺ: «صلوا في مرابض الغنم، ولا تصلوا في أعطان الإبل». (باب الصلاة في عطان الإبل: ١/ ٢٦٣).

والحديث المشتمل على سؤال رجل، وجواب النبي ﷺ له قد رواه الطحاوي

أيضا بطريقين:

الأولى: أنه قال: حدثنا محمد بن خزيمة قال: ثنا يوسف بن عدي قال: ثنا عبدالله بن إدريس عن الأعمش عن عبدالله بن عبدالله عن عبدالرحمن بن أبي ليلى عن البراء بن عازب قال:.قال رجل للنبي ﷺ: أصلي في مرابض الغنم؟ قال: «نعم». قال: أتو ضأ من لحومها؟ قال: «لا». قال: أصلي في معاطن الإبل؟ قال: «لا». قال: أتوضأ من لحومها؟ قال: «نعم».

الثانية أنه قال: حدثنا محمد بن خزيمة قال: ثنا حجاج قال: ثنا حماد عن سماك بن حرب عن جعفر بن أبي ثور ح وقال: حدثنا محمد قال: ثنا حجاج قال: ثنا أبو عوانة عن عثمان بن عبدالله بن موهب عن جعفر بن أبي ثورعن جابر بن سمرة أن رجلا قال: يارسول الله أصلي في مباءات الغنم؟ قال: «نعم». قال: أصلي في مباءات الإبل؟ قال: «لا».

فالحديث الاول أعني «صلوا في مرابض الغنم» الخ خرج من مخرج، والحديث الثاني أعني قال رجل للنبي ﷺ: أصلي في مرابض الغنم الخ خرج من مخرج آخر، فأنى يكون الأول عين الثاني؟

وكون عبدالله بن عبدالله، وشيخه عبدالرحمن بن أبي ليلى راويين لكلا الحديثين لا يستلزم أن يكون الأول عين الثاني، ولا سيما إذ كان ابن أبي ليلى يروي الأول عن أسيد بن حضير، ويروي الثاني عن البراء بن عازب، فقول صاحب الفيض: وهذا الحديث بعينه عند الطحاوي أن رجلا سأل الخ كما ترى.

ثالثا: إن قوله: فدل على أن الأمرليس ابتدائيا، بل هو في جواب سائل. فيه أن ورود قول النبي ﷺ: «نعم». مجيبا لمن قال: أصلي في مرابض الغنم؟ في حديث البراء بن عازب، وحديث جابر بن سمرة لا يستدعي أن لا يكون أمره ﷺ: «صلوا في مرابض الغنم». في حديث أسيد بن حضير، وعبدالله بن مغفل،

وغيرهما ابتدائيا، فإن الأمر يكون ابتدائيا، ويقع في جواب سائل أيضا كالأمر بالصلاة، والزكاة، والصيام فإنه ابتدائي، وقد وقع في جواب سائلين أيضا في أحاديث منها حديث طلحة بن عبيدالله عند البخاري ومسلم، وغيرهما.

رابعا: ولاتتأتى هذه الدلالة التي توهمها صاحب الفيض إلا أن يكون كل من أسيد بن حضير، وعبدالله بن مغفل، وغيرهما ممن روى قول النبي ﷺ: «صلوا في مرابض الغنم». حاضرا عند النبي ﷺ حين قال له رجل: أصلي في مرابض الغنم؟ ولم يسمعه من النبي ﷺ قبل ولا بعد ومعلوم أن ذلك لم يثبت بدليل من الأدلة، فقول صاحب الفيض: فدل على أن الأمر الخ ليس بذاك.

خامسا: إن قوله: فلم تبق فيه شدة، وانكسرت سورته. مبني ومتفرع على تلك الدلالة، وقد رأيت حالها من قبل. ثم إن وقوع أمر في جواب سائل لا يستلزم أن تنكسر سورته، ولا يبقى فيه شدة، بل وقوعه في الجواب قد يزيد سورته، ويربي شدته.

واعلم أن إفادة قول النبي ﷺ: «صلوا في مرابض الغنم». للإباحة دون الوجوب ليست منوطة بوقوعه في جواب سائل -لو سلم وقوعه في الجواب- بل لقرينة أخرى تصرف الأمر من الوجوب إلى الإباحة.

سادسا: إن استدلال من استدل بقول النبي ﷺ: «صلوا في مرابض الغنم». على طهارة أبوال الغنم، وأبعارها لا يتوقف على بقاء الشدة والسورة فيه لأنه يستتب ولو انكسرت سورته، ولم تبق فيه شدة كما لا يخفى ذلك على المتأمل، وإن لم يظهر على المتغفل.

١١٣٤- قال: وعنده عن أبي هريرة -رضي الله عنه-: «إذا لم تجدوا إلا مرابض الغنم، ومعاطن الإبل فصلوا في مرابض الغنم، ولا تصلوا في معاطن الإبل» فلم تبق فيه مطلوبية أصلا، وعلم أن أمر الصلاة في المرابض إنما هو عند فقدان مكان

سواها الخ (١/ ٣٢٩- ٣٣٠).

يقول أولا: إن قوله: فلم تبق فيه مطلوبية أصلا. فيه ما يرشدك إليه قوله بعد متصلا: وعلم أن أمر الصلاة في المرابض إنما هو عند فقدان مكان سواها الخ فقد بقيت فيه مطلوبية إذا لم يوجد مكان سوى المرابض والمعاطن.

ثانيا: إن الحنفية قد أباحت الصلاة في المرابض والمعاطن، قال الطحاوي: وأما حكم ذلك من طريق النظر فإنا رأيناهم لا يختلفون في مرابض الغنم، وأن الصلاة فيها جائزة، وإنما اختلفوا في أعطان الإبل، فقد رأينا حكم لحمان الإبل كحكم لحمان الغنم في طهارتها، ورأينا حكم أبوالها كحكم أبوالها في طهارتها أونجاستها، فكان يجئ في النظر أيضا أن يكون حكم الصلاة في موضع الإبل كهو في موضع الغنم قياسا ونظرا على ما ذكرنا، وهذا قول أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد -رحمهم الله تعالى- اهـ (١/ ٢٦٤).

وقال محمد في المؤطا له: باب الصلاة في مرابض الغنم: أخبرنا مالك عن محمد بن عمرو بن حلحلة الدؤلي عن حميد بن مالك بن الخيثم عن أبي هريرة أنه قال: «أحسن إلى غنمك، وأطب مراحها، وصل في ناحيتها، فإنها من دواب الجنة». قال محمد: وبهذا نأخذ لا بأس بالصلاة في مراح الغنم وإن كان فيه أبوالها وبعرها ما أكلت لحمها فلا بأس ببولها. اهـ (١٢٣).

هذا وقد عرفت أن الطحاوي لم يقيد إباحة الصلاة في المرابض والمعاطن بفقدان مكان سواهما، وكذا محمد لم يوقت إباحة الصلاة في مراح الغنم، ومرابضها بأن لا يجد الرجل مكانا سواها.

ثم استدلال من استدل بجواز الصلاة في المرابض على طهارة أبوال الغنم وبعرها صحيح وتام على صورة التقييد الوارد في الحديث، فإن بين الصلاة في المرابض وبينها في المواضع التي تلقى فيها عذرات الناس فرقا عند الكل، وليس

ذلك لخفة النجاسة وغلظها لأن قسمة النجاسة إلى الغليظة والخفيفة لم تثبت بالكتاب، ولا بالسنة، وإنما هي اصطلاح لبعض أهل العلم، وحمل أحكام الشرع ونصوصه على المصطلحات التي لم تثبت بكتاب ولا سنة ليس من دأب المحصلين.

ثم اعلم أن القياس الذي ذكره الطحاوي ليس بصحيح لأن النص قد فرق بين المرابض، والمعاطن بأن أباح الصلاة في المرابض، ونهى عنها في المعاطن ، والقياس الذي يرجع إلى نقض حكم النص لا يجوز كما صرح به أهل الأصول.

وأما الصلاة على الراحلة، أو إليها فليست من الصلاة في المعاطن في شيء صغير ولا كبير حتى يقال: إن ما ذكره الطحاوي مستند إلى النص، وموافق له. فقياس الطحاوي لا يوافق النص، وإنما هو مجابه له لأن النص ينهى عن الصلاة في المعاطن، وقياسه يبيحها فيها.

١١٣٥- **قال**: ثم ظهر أن الحديث ورد على عاداتهم فإنهم لم يكن عندهم مكان مستوي غير مرابضهم، وكانت الغنم أعز أموالهم، فكانوا يسكنون معها ويجلسون في مرابضها، ويتحدثون فيها بخلاف الإبل فإنه لا يجلس في مكان مسطح. اهـ (١/ ٣٣٠).

يقول: إن هذا الذي ظهر لصاحب الفيض ليس بظاهر في الواقع لأن بناءه على أنه لم يكن عندهم مكان مستوى الخ ومعلوم أنه كانت لهم أماكن عديدة غير المرابض والمعاطن قال الله تعالى: ﴿والله جعل لكم من بيوتكم سكنا وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتا تستخفونها يوم ظعنكم ويوم إقامتكم ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثا ومتاعا إلى حين. والله جعل لكم مما خلق ظللا وجعل لكم من الجبال أكنانا﴾. الاية، وكانت لهم أماكن على الطرقات يجلسون فيها، وسقائف يجتمعون فيها كما يتبين ذلك من الأحاديث، وقول النبي ﷺ: «إذا لم تجدوا إلا مرابض الغنم» الخ يدل بمفهومه أنهم كانوا يجدون أماكن غير المرابض، والمعاطن.

ثم كانت الإبل أيضا من أعز أموالهم، فكانوا يسكنون معها، ويجلسون في مباركها، ومعاطنها، ويتحدثون فيها كما لا يخفى ذلك على من درس كتب الحديث ودواوين الأدب العربي، وأمعن فيها.

ثم قوله: فإنه لا يجلس في مكان مسطح. عجيب ولا سيما ههنا.

١١٣٦- **قال:** على أنه لادليل فيه أنهم كانوا يصلون على الأبوال والأزبال أيضا لأنهم لما كان مطعمهم، ومشربهم، ومسكنهم فيها فلعلهم كانوا ينظفون مكانا لأنفسهم، ولصلواتهم أيضا، ويدل عليه ما عند محمد في موطأه عن أبي هريرة -رضي الله عنه- : «أحسن مرابض الغنم، وأطب مراحها، وصل في ناحيته» ورفعه البيهقي وأتردد في رفعه يمكن أن يكون وهما، فدل على الصلاة في الناحية أي متنحيا عنه. أهـ (١/ ٣٣٠).

يقول أولا: سلمنا أن لا دليل في الأحاديث أنهم كانوا يصلون على أبوال الغنم وأبعارها لكن نقول: إنه لا مناص من تسليم أن فيها دليلا أنهم كانوا يصلون في مرابض الغنم، وأن النبي ﷺ قد أباح الصلاة فيها، وأنه كان هو نفسه ﷺ يصلي فيها، ومن المعلوم أن المرابض تكون متلوثة بأبوال الغنم وأزبالها، ومع ذلك تجوز الصلاة فيها، ولا يتأتى هذا الجواز إلا أن تكون أبوال الغنم وأبعارها طاهرة، ففي الأحاديث دليل على طهارة أبوال الغنم، وأبعارها، وإن لم يكن فيها دليل أنهم كانوا يصلون على أبوال الغنم وأزبالها، ولم يدع ذلك واحد منهم، وإنما ادعوا أن هذه الأحاديث أمثالها تدل على طهارة أبوال الغنم، وأبعارها.

ثانيا: إن قوله: فلعلهم كانوا ينظفون مكانا الخ يرشدنا إلى أن صاحب الفيض ليس على علم بأنهم كانوا ينظفون مكانا الخ وإلا لم يأت بكلمة الترجي مع أن الكلام في التطهير والطهارة، لا في التنظيف والنظافة، وبينهما فرق بين.

ثالثا: إن أثر أبي هريرة -رضي الله عنه- قد نقلنا لفظه وسنده من قبل، وليس

فيه لفظ: أحسن مرابض الغنم. وإنما فيه: «أحسن إلى غنمك وأطب مراحها».
وليس فيه لفظ: وصل في ناحيته. وإنما فيه: «وصل في ناحيتها». هذا وبين الألفاظ التي ذكرها صاحب الفيض، وبين الألفاظ التي أتى محمد بها في المؤطا فرق بحسب المعنى أيضا كما لا يخفى. وقد ورد في آخر أثر أبي هريرة هذا في المؤطا والمحمد لفظ لم يذكره صاحب الفيض أصلا، وقد ذكرناه من قبل وهو: فإنها من دواب الجنة».

ولا يدل أثر أبي هريرة -رضي الله عنه- هذا على مطلوب صاحب الفيض أصلا لا باللفظ الذي أتى به هو هنا، ولا باللفظ الذي أتى به محمد في المؤطا إذ ليس فيه أنهم كانوا ينظفون مكانا لأنفسهم، ولصلوا تهم أيضا.

رابعا: إن قوله: فدل على الصلاة في الناحية أى متنحيا عنه. فيه أن لفظ الأثر في المؤطا لمحمد: وصل في ناحيتها. يعني في ناحية الغنم أي من مراحها بدلالة ما قبله: وأطب مراحها. وليس من لفظ الأثر في المؤطا: وصل في نا حيته. يعني في ناحية المراح، ولا تدل هذه الإضافة أن تكون الناحية خارجة عن المراح، وقس على هذا لفظ ناحية المرابض، فإنه أيضا لا يستدعي أن تكون الناحية خارجة عن المرابض غير داخلة فيها.

وقد أخرج البخاري عن ابن عباس قال: «لما دخل النبي ﷺ البيت دعا في نواحيه كلها». الحديث (١/ ٥٠١) فهل يقال: إن نواحي البيت التي دعا رسول الله ﷺ في كلها حين دخله كانت خارجة عن البيت؟ كلا ثم كلا، فكذا هنا ناحية المراح ليست خارجة عنه، فتأمل.

خامسا: إن قوله: ورفعه البيهقي، وأتردد في رفعه يمكن أن يكون وهما. يدل على أن صاحب الفيض قد تردد في رفعه وجزم بأن البيهقي رفعه، وها نحن ننقل لك ما في كتاب البيهقي لتعلم حقيقة ما ذهب إليه صاحب الفيض فاستمع أن

البيهقي يقول في سننه: باب ذكر المعنى في كراهية الصلاة في أحد هذين الموضعين دون الآخر: وأما حديثه في الغنم فأخبرناه أبو سعيد الماليني أنبا أبو أحمد بن عدي الحافظ ثنا عمر بن سنان ثنا يعقوب بن كاسب ثنا ابن أبي حازم عن كثير بن زيد عن الوليد بن رباح عن أبي هريرة -رضي الله عنه-: أن نبي الله ﷺ قال: «صلوا في مراح الغنم، وامسحوا رغامها فإنها من دواب الجنة».

ورواه مسلم بن إبراهيم عن سعيد بن محمد الزهري عن الزهري عن ابن المسيب عن أبي هريرة -رضي الله عنه- عن النبي ﷺ ورواه حميد بن مالك عن أبي هريرة -رضي الله عنه- موقوفا عليه، وقيل مرفوعا، والموقوف أصح.

ورويناه من وجه آخر مرفوعا، وأنبأ أبو عبدالله الحافظ. أنبأ أبو عبدالله الحسين ابن داود العلوي ثنا أبو سعيد أحمد بن إبراهيم بن حاجب ثنا سختويه بن مازيار ثنا إبراهيم بن عيينة قال: سمعت أباحيان يذكر عن أبي زرعة بن عمرو بن جرير عن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الغنم من دواب الجنة، فامسحوا رغا مها، وصلوا في مرابضها». اهـ (٢/ ٤٤٩-٤٥٠).

فخلاصة كلام البيهقي هذا أن كلامن الوليد بن رباح وابن المسيب، وأبي زرعة ابن عمرو بن جرير روى هذا الحديث عن أبي هريرة -رضي الله عنه- مرفوعا، ورواه حميد بن مالك عن أبي هريرة موفوعا، وقيل: موقوعا. والموقوف أصح.

وقول البيهقي: والموقوف أصح. يتعلق برواية حميد بن مالك فقط، لابه وبروايات الأولين، فالحديث عند البيهقي مرفوع لا وهم في رفعه من غير طريق حميد بن مالك، وأما من طريقه فهو عنده موقوف، والطريق الذي أتى به محمد في مؤطاه هو طريق حميد بن مالك الموقوف على أبي هريرة، والبيهقي لم يرفع الحديث بهذا الطريق، بل أشار إلى ضعف المرفوع بهذا الطريق بقوله: وقيل مرفوعا. أولا وبقوله: والموقوف أصح. ثانيا

فقول صاحب الفيض: ورفعه البيهقي الخ إن أراد به أن البيهقي رفعه بطريق حميد بن مالك الذي أتى به محمد في المؤطا ففيه أن البيهقي لم يرفعه بهذا الطريق بل إنما قال: ورواه حميد بن مالك عن أبي هريرة موقوفا، وقيل مرفوعا، والموقوف أصح. اهـ

وفيه أيضا أن لا تردد في رفعه بهذا الطريق لأن رفعه بهذا الطريق ضعيف ووقفه به صحيح، فأنى يبقى التردد؟ وفيه أيضا أن رفعه بهذا الطريق ضعيف لضعف راو ولا يعبر عن هذا المعنى بلفظ: يمكن أن يكون -أي رفعه- وهما. فإن أهل الفن يأتون بمثل هذه العبارة فيما ظاهره السلامة.

وإن أراد به أن البيهقي رفع أثر أبي هريرة هذا بغير طريق حميد بن مالك الذي أتى به محمد في المؤطا كما هو الواقع ففيه أن قوله بعد: وأتردد في رفعه يمكن أن يكون وهما. لا مبرر له لأن رفعه بغير طريق حميد بن مالك صحيح ثابت ليس بوهم، ولا تردد فيه، فقوله: ورفعه البيهقي، وأتردد في رفعه يمكن أن يكون وهما. لا يخلو عن نظر أراد به ذلك أم هذا.

قد عرفت طريق حميد بن مالك لأثر أبي هريرة هذا الموقوفة فيما قبل، وأن محمدا ذكرها في مؤطاه، وأما طريق حميد بن مالك لحديث أبي هريرة هذا المرفوعة فقد قال المحدث الألباني -حفظه الله تعالى- في سلسلته الصحيحة: وله طريق ثالثة بلفظ: «امسح رغامها -يعني الغنم- وصل في مراحها، فإنها من دواب الجنة». أخرجه البزار (٤٩) من طريق عبدالله بن جعفر بن نجيح ثنا محمد بن عمرو بن حلحلة عن وهب بن كيسان عن حميد عن أبي هريرة قال: سئل رسول الله ﷺ عن الصلاة في مرابض الغنم؟ قال .... فذكره، وقال: لا نعلم أسند حميد عن أبي هريرة إلا هذا. قال الهيثمي: عبدالله بن جعفر ضعيف. قلت: وهو والد علي بن المديني الحافظ. اهـ (٣/ ١٢١/ ١١٢٨).

قال أبو محمد بن حزم في المحلى: فلو كان أمره - عليه السلام - بالصلاة في مرابض الغنم دليلا على طهارة أبوالها وأبعارها كان نهيه - عليه السلام - عن الصلاة في أعطان الإبل دليلا على نجاسة أبوالها وأبعارها، وإن كان نهيه - عليه السلام - عن الصلاة في أعطان الإبل ليس دليلا على نجاسة أبوالها وأبعارها فليس أمره - عليه السلام - بالصلاة في مرابض الغنم دليلا على طهارة أبوالها وأبعارها، والمفرق بين ذلك متحكم بالباطل لا يعجز من لا ورع له عن أن يأخذ بالطرف الثاني بدعوى كدعواه.

فإن قال: إنما نهي عن الصلاة في أعطان الإبل لأنها خلقت من الشياطين كما في الحديث. قيل له: وإنما أمر بالصلاة في مرابض الغنم لأنها من دواب الجنة كما صح ذلك أيضا في الحديث، فخرجت الطهارة والنجاسة من كلا الخبرين، فسقط التعلق بهذا الخبر جملة. اهـ (١/ ١٧٤)

يبدو للناظر أن كلام ابن حزم -رحمه الله تعالى- هذا مبني على غاية الإنصاف. لكنه في نفس الأمر وحقيقته ليس كذلك لأن أبوال الغنم وأبعارها لو كانت نجسة لما أمر النبي ﷺ بالصلاة في مرابضها لا قبل بناء المسجد ولا بعده وإن كانت من دواب الجنة ألا ترى أن الإنسان أيضا كان في الجنة، فأهبط منها ومع ذلك لا تجوز الصلاة في مراحيض الناس، وكنفهم، ولا في المواضع التي يتغوطون ويبولون فيها لأن أبوالهم وعذراتهم نجسة، فأمر النبي ﷺ بالصلاة في مرابض الغنم يستدعي الطهارة بخلاف نهيه ﷺ عن الصلاة في أعطان الإبل فإنه لا يستلزم النجاسة، فالمفرق بين ذلك حاكم بالحق والإنصاف، ويعجز من له ورع عن أن يأخذ بالطرف الثاني بدعوى كدعواه، وخرجت النجاسة من نهيه ﷺ: «ولا تصلوا في أعطان الإبل». فلم يدل عليها لتصريحه ﷺ بالعلة، وهي أنها خلقت من الشياطين، ولم تخرج الطهارة من أمره ﷺ: «صلوا في مرابض الغنم». فقد دل

عليها، وإن صرح ﷺ في هذا أيضا بالعلة لأن أمر النبي ﷺ بالصلاة في موضع لأي علة كان يدل على طهارة ذلك الموضع فلم يسقط التعلق بهذا الخبر في حق الطهارة، وإنما سقط التعلق به في حق النجاسة.

وبما ذكرنا من التعقب على كلام الحافظ ابن حزم حصحص ضعف قول الحافظ في الفتح: ليس فيه دلالة علي طهارة المرابض لكن فيه أيضا النهي عن الصلاة في معاطن الإبل، فلو اقتضى الإذن الطهارة لا اقتضى النهي التنجيس، ولم يقل أحد بالفرق لكن المعنى في الإذن والنهي شيء لا يتعلق بالطهارة ولا النجاسة، وهو أن الغنم من دواب الجنة، والإبل خلقت من الشياطين. اهـ(١/ ٣٤٢).

١١٣٧- **قال**: وقد مرعن ابن حزم أنه ذهب إلى نسخه، وقال: إنه منسوخ مما ورد في تطييب المساجد وتنظيفها عند أبي داود بسند قوي، ولا أدري ما حمله على النسخ إلا أن يكون اختار نجاسة الأزبال والأبوال، قلت: أما كونه منسوخا فالله أعلم به. اهـ (١/ ٣٣٠).

اقول: والأمر بالصلاة -يعني في مرابض الغنم- ثبت برواية من تأخر إسلامه عن بناء المسجد.

يقول: قال الحافظ في الباب: وقال ابن حزم: هذا الحديث منسوخ لأن فيه أن ذلك كان قبل أن يبنى المسجد، فاقتضى أنه في أول الهجرة، وقد صح عن عائشة: «أن النبي ﷺ أمرهم ببناء المساجد في الدور، وأن تطيب وتنظف». رواه أحمد، وأبو داود، وغيرهما، وصححه ابن خزيمة، وغيره، ولأبي داود نحوه من حديث سمرة، وزاد: «وأن نطهرها». قال: وهذا بعد بناء المسجد. وما ادعاه من النسخ يقتضي الجواز، ثم المنع، وفيه نظر لأن إذنه ﷺ في الصلاة في مرابض الغنم ثابت عند مسلم من حديث جابر بن سمرة. اهـ (١/ ٣٤٢) وثابت من حديث أبي هريرة، وقد أفتى به أبو هريرة كما تقدم.

وتقييد النبي ﷺ ذلك الإذن بعدم وجدان غير المرابض والأعطان لا يضر الاستدلال به على الطهارة كما سبق.

١١٣٨- **قال**: فالصلاة في المرابض إنما كانت قبل بناء المساجد كما في البخاري (صـ ٦١) في باب الصلاة في مرابض الغنم عن أنس كان يصلي في مرابض الغنم قبل أن يبنى المساجد. الخ (١/ ٣٣٠).

يقول أولا: إن صاحب الفيض لم يذكر هنا حديث أنس هذا بتمامه لا عن صحيح البخاري، ولا عن غيره، والحديث بتمامه في باب الصلاة في مرابض الغنم من صحيح البخاري هكذا. قال: حدثنا سليمان بن حرب قال: حدثنا شعبة عن أبي التياح عن أنس قال: «كان النبي ﷺ يصلي في مرابض الغنم». ثم سمعته بعد يقول: «كان يصلي في مرابض الغنم قبل أن يبنى المسجد». اهـ (١/ ٥٢٦).

ثانيا: إن الحافظ قال: وحديث أنس طرف من الحديث الذي قبله لكن بين هناك أنه كان يحب الصلاة حيث أدركته -أي حيث دخل وقتها- سواء كان في مرابض الغنم أو غيرها، وبين هنا أن ذلك كان قبل أن يبنى المسجد، ثم بعد بناء المسجد صار لا يحب الصلاة في غيره إلا لضرورة. قال ابن بطال: هذا الحديث حجة على الشافعي في قوله بنجاسة أبوال الغنم وأبعارها لأن مرابض الغنم لا تسلم من ذلك. وتعقب بأن الأصل الطهارة وعدم السلامة منها غالب، وإذا تعارض الأصل والغالب قدم الأصل. وقد تقدم مزيد بحث فيه في كتاب الطهارة في باب أبوال الإبل.

(تنبيه). القائل: ثم سمعته بعد يقول. هو شعبة يعني أنه سمع شيخه يزيد فيه القيد المذكور بعد أن سمعه منه بدونه، ومفهوم الزيادة أنه ﷺ لم يصل في مرابض الغنم بعد بناء المسجد لكن قد ثبت إذنه في ذلك كما تقدم في كتاب الطهارة. انتهى كلام الحافظ -رحمه الله تعالى- (١/ ٥٢٦).

ولا ريب أن الاستدلال بإذنه ﷺ بالصلاة في المرابض على الطهارة صحيح تام لأنه ثابت قبل بناء المسجد، وبعده، وأما الاستدلال بصلاته ﷺ في المرابض قبل بناء المسجد على الطهارة فأيضا صحيح تام لأن النبي ﷺ كان قبل بناء المسجد أيضا لا يصلي إلا في مكان طاهر.

وأما ما تعقب به على ابن بطال ففيه أن تقديم الأصل على الغالب ليس بكلي ولا مطرد كمالا يخفى على من أمعن في الشرعيات ألاترى موضعا يغلب أن فيه أبوال الناس وعذراتهم، فهل يقال: إن الأصل الطهارة، وعدم السلامة منها غالب فتجوز الصلاة فيه لأن الأصل والغالب إذا تعارضا قدم الأصل؟

مع أن لابن بطال، ومن وافقه أن يقولوا: إن موضعا إذا عين لربوض الغنم، وجعل مربضا لها يكون فيه عدم السلامة من أبوالها وأبعارها أصلا أو غالبا، والسلامة منها نادرة، وإذا تعارض الأصل أو الغالب والنادر قدم الأصل والغالب. والنبي ﷺ يأذن لنا أن نصلي في مرابض الغنم بعد بناء المسجد أيضا مع عدم سلامتها من أبوالها وأبعارها، فدل إذنه ذلك على طهارة أبوالها وأبعارها لأن الصلاة على المكان النجس لا تجوز.

ثالثا: إن قوله: فالصلاة في المرابض إنما كانت قبل بناء المساجد كما في البخاري الخ هو الذي قال به الحافظ ابن حزم، ومن أجله نسب إليه مرتين القول بالنسخ، فيكون حديث الصلاة في المرابض عنده أيضا منسوخا، فقوله قبل: أما كونه منسوخا فالله أعلم به ليس بذاك، أونسبته القول بالنسخ إلى ابن حزم لا تخلو عن نظر.

رابعا: إن سياق قوله: فالصلاة في المرابض إنما كانت الخ وسباقه يدلان على أن صلاة النبي ﷺ وغيره في المرابض إنما كانت الخ لأنه قال قبل: أن المطلوب من هذه الأمة الخ، و: ثم لما بنيت المساجد أمرنا بتقييد المساجد أيضا، فالصلاة الخ

وهذا القصر الذي يدل عليه كلمة إنما لا يثبت بما في البخاري كما لا يخفى على القاري، فرحمنا الله الباري.

١١٣٩- قال: يعلم من سياق القرآن نجاستها لأنه عد الفرث مع الدم، وقال: ﴿. . . . . نسقيكم مما في بطونها من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين﴾. اهـ (١/ ٣٣٣٠).

يقول أولا: إن الآية التي أتى بها صاحب الفيض هنا هي آية سورة النحل، لا آية سورة قد أفلح المؤمنون كما لا يخفى، وليس لفظ آية النحل: ﴿مما في بطونها﴾. وإنما لفظها: ﴿مما في بطونه﴾.

ثانيا: إن استدلاله هذا مبني على نجاسة الدم، ولم تثبت بعد، وأما نجاسة دم الحيض، والنفاس، والدم الخارج من إحدى سبيلي الإنسان فلا يثبت بها نجاسة كل دم، والدم في الآية، والذي يسقينا الله تعالى من بينه وبين الفرث لبنا خالصا سائغا للشاربين ليس من دم الحيض، والنفاس، والدم الخارج من إحدى سبيلي الإنسان في شيء البتة، وأما حرمة الدم المسفوح فلا تدل على نجاسته فضلا أن تدل على نجاسة غيره من الدماء، ومعلوم أن الدم الذي في الآية ليس من المسفوح في شيء.

ثالثا: سلمنا لعدة ثواني على سبيل التنزل أن الدم الذى في الآية نجس لكن نقول: إن ذكر شيء مع شيء نجس لا يدل على نجاسته ألا ترى أن الله تعالى ذكر الميسر والأنصاب والأزلام مع الخمر، والخمر نجسة عند الحنفية، فهل تقول الحنفية: يعلم من سياق القرآن نجاسة الميسر والأنصاب والأزلام لأنه عدها مع الخمر، وقال: ﴿يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون؟﴾ وكون الشيء رجسا لا يستدعي نجاسته.

وقد ذكر النبي ﷺ النوم مع بول الإنسان وغائطه، فقد قال صفوان بن عسال - رضي الله عنه -: «كان النبي ﷺ يأمرنا إذا كنا سفرا أن لا ننزع خفافنا ثلاثة أيام

ولياليهن إلا من جنابة ولكن من غائط وبول ونوم». أخرجه النسائي والترمذي، واللفظ له، وابن خزيمة، وصححاه. قاله الحافظ في بلوغ المرام. فهل يقول صاحب الفيض ومن تبعه: إن النوم نجس لأنه عد مع بول الإنسان وغائطه؟

رابعا: إن لناسج أن ينسج على منوال صاحب الفيض، ويقول: يعلم من سياق القرآن طهارتها لأنه عد الفرث مع الدم، وقال: ﴿نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين﴾. والدم المذكور في الآية طاهر لا حجة في الكتاب، ولا في السنة، ولا في المعقول الصريح تدل على نجاسته.

١١٤٠- **قال**: وأما عند الترمذي: أنه ﷺ نهى عن أكل الجلالة، وألبانها، وفي القاموس: الجلة البعرة. فعلم المناط، ولا معنى فيها إلا أنها نجسة. اهـ (١/ ٣٣١).

يقول: وما في القاموس هو هكذا: والجلالة البقرة تتبع النجاسات، وككناسة الناقة العظيمة والجلة بالضم وعاء من خوص ج جلال وجلل والجلة - : مثلثة البعر أو البعرة أو الذي لم ينكسر، وجل البعر جلا وجلة: جمعه بيده، واجتله: التقطه للوقود. اهـ

فقد صرح صاحب القاموس بأن معنى الجلالة بقرة تتبع النجاسات، ولم يقل بأن معناها بقرة تتبع البعرات، وإطلاق الجلة على البعرة لا يستدعي أن البعرة نجسة ولا ينفي إطلاق الجلة على النجاسة، فإن اللفظ قد يكون مشتركا حتى بين الشيء، وضده، والنهي عن أكل الجلالة لأجل النجاسة لا يستلزم أن تكون البعرة نجسة لأن مبنى هذا الاستلزام أن كل ما تأكله الجلالة نجس، والأمر ليس كذلك فإن الجلالة قد تأكل أشياء طاهرة أيضا.

فقد تبين مما ذكرنا أن تحريم الجلالة ليس منوطا بأكلها البعر، وأن كون معنى تحريم الجلالة منحصرا في النجاسة لا يستدعي نجاسة البعر، ولا نجاسة كل ما تأكله وتشربه الجلالة. ثم الكلام هنا ليس في طهارة ما يخرج من بطن الجلالة من

الأبعار، ونجاسته، وإنما الكلام هنا في طهارة أبوال ما يؤكل لحمه غير الجلالة وأزباله، ونجاستها.

١١٤١- **قال**: وفي الحديث: «من دخل المسجد فليمط الأذى عن نعليه». وقصره على عذرة الإنسان مستبعدا جدا. اهـ (١/ ٣٣١).

يقول أولا: إن لفظ الحديث عند أبي داود هكذا: «إذا جاء أحدكم إلى المسجد فلينظر، فإن رأى في نعليه قذرا أو أذى فليمسحه، وليصل فيهما». (١/ ٢٤٧ مع العون)

ثانيا: إن قصر الأذى في هذا الحديث على عذرة الإنسان ليس بمستبعدجدا فقط، بل هو خطأ محض، وليس بصواب أصلا، والحق أنه يتناول كل نجاسة يطأها الرجل بنعليه سواء أكانت عذرة الإنسان، أم بوله، أم غيرهما من النجاسات.

ثالثا: إن استدلال صاحب الفيض بهذا الحديث على نجاسة أزبال مأكول اللحم خطأ واضح، فإن هذا الحديث لا يدل على نجاسة عذرة الإنسان التي هي نجسة بالاتفاق فكيف يدل على نجاسة زبل مأكول اللحم الذي ليس نجاسته بمتفق عليها؟ وقد ثبت بالأدلة طهارته؟ لأن الحديث لا يفيد أن كل ما يطأه الإنسان بنعليه نجس.

١١٤٢- **قال**: وأن النبي ﷺ نهى عن الصلاة في المزبلة. اهـ (١/ ٣٣١).

يقول أولا: روى زيد بن جبيرة عن داود بن الحصين عن نافع عن ابن عمر أن النبي ﷺ نهى أن يصلى في سبعة مواطن في المزبلة، والمجزرة، والمقبرة وقارعة الطريق، وفي الحمام، ومعاطن الإبل، وفوق ظهر بيت الله.

قال الترمذي: حديث ابن عمر إسناده ليس بذاك القوي، وقد تكلم في زيد بن جبيرة من قبل حفظه، وقد روى الليث بن سعد هذا الحديث عن عبدالله بن عمر العمري عن نافع عن ابن عمر عن عمر عن النبي ﷺ مثله. وحديث ابن عمر عن النبي ﷺ أشبه وأصح من حديث الليث بن سعد، وعبدالله بن عمر العمري ضعفه

بعض أهل الحديث من قبل حفظه منهم يحيى بن سعيد القطان . اهـ (١/ ٢٨١ مع التحفة)

قال الشارح المباركفوري : قال الزيلعي في نصب الراية : اتفق الناس على ضعف زيد بن جبيرة ، فقال البخاري : منكر الحديث . وقال النسائي : ليس بثقة . وقال أبو حاتم والأزدي : منكرالحديث جدا لا يكتب حديثه . وقال الدارقطني : ضعيف الحديث . وقال ابن عدي : عامة ما يرويه لا يتابعه عليه أحد . انتهى مختصرا . اهـ (١/ ٢٨١) .

ثانيا : قد تقدم فيما قبل ما معناه : أن إباحة الشرع الصلاة في مكان تدل على طهارة ذلك المكان ، وما تلطخ به حين إباحته الصلاة فيه لأن الشرع لا يبيح الصلاة في مكان نجس ، وأن النهي في الشرع عن الصلاة في مكان لا يدل على نجاسة ذلك المكان وما تلطخ به لأن الشرع قد ينهى عن الصلاة في مكان لمعنى يرجع إلى غير النجاسة كما لا يخفى على أهل العلم ، ويظهر ذلك أيضا بالإمعان في هذا الحديث الضعيف الذي قد استدل به صاحب الفيض على مطلوبه فإن النهي فيه عن الصلاة في قارعة الطريق وفوق ظهر بيت الله ليس لأمر يرجع إلى النجاسة .

ثالثا : إن المزبلة اسم لموضع تلقى فيه الأزبال سواء أكانت أزبال مأكول اللحم ، أم أزبال غير مأكول اللحم ، وقد عرفت أن الأدلة قددلت أن أزبال مأكول اللحم طاهرة ، فتكون المزبلة في الحديث مخصوصة بما يلقى فيه أزبال ما لا يؤكل لحمه ، فالاستدلال بالنهي عن الصلاة في المزبلة على نجاسة أزبال مأكول اللحم ليس بمستقيم ، وهذان الوجهان مبنيان على التنزل وتسليم انتهاض هذا الحديث للاحتجاج والاستدلال ، وقد علمت أنه لا ينتهض له ، والله الموفق .

١١٤٣- **قال** : وأنه ألقى الروث ، وقال : «إنها ركس» . اهـ (١/ ٣٣١) .

يقول أولا : قد ورد في رواية ابن خزيمة لهذا الحديث الذي يشير إليه صاحب

الفيض هنا ما يدل أن تلك الروثة كانت روثة حمار، ومعلوم أن كلامنا ههنا في أزبال ما يؤكل لحمه، وأرواثه.

ثانيا: إن كلمة «ركس» ليس معناها النجس، ولا النجاسة من لوازم معناها، وأنت خبير بأن كلامنا هنا في النجاسة، فحديث إلقاء النبي ﷺ الروثة لا يثبت به نجاسة أرواث الحمر التي هي مما لا يؤكل لحمه فضلا أن يثبت به نجاسة أرواث ما يؤكل لحمه. هذا وقد تقدم البحث مفصلا في باب لا يستنجي بروث، فارجع إلى ذلك الباب.

١١٤٤- **قال**: وأما ما نقل من أثر أبي موسى فلا دليل فيه على أن صلاته كانت على السرقين. اهـ (١/ ٣٣١).

يقول: قال البخاري في الباب: «وصلى أبو موسى في دار البريد والسرقين، والبرية إلى جنبه، فقال ههنا وثم سواء». اهـ

قال العيني: هذا الأثر وصله أبو نعيم شيخ البخاري في كتاب الصلاة له قال: حدثنا الأعمش عن مالك بن الحارث هو السلمي الكوفي عن أبيه قال: صلى بنا أبو موسى في دار البريد، وهناك سرقين الدواب، والبرية على الباب، فقالوا: لو صليت على الباب. فذكره. وهذا تفسير لما ذكره البخاري معلقا.

وأخرجه ابن أبي شيبة أيضا في مصنفه، فقال: حدثنا وكيع: ثنا الأعمش عن مالك بن الحارث عن أبيه قال: كنا مع أبي موسى في دار البريد، فحضرت الصلاة، فصلى بنا على روث وتبن، فقلنا: لا نصلي ههنا والبرية إلى جنبك. فقال: البرية وههنا سواء.

وقال ابن حزم: روينا من طريق شعبة وسفيان كلاهما عن الأعمش عن مالك ابن الحارث عن أبيه قال: صلى بنا أبو موسى علي مكان فيه سرقين، وهذا لفظ سفيان وقال شعبة: روث الدواب. قال: ورويناه من طريق غيرهما: والصحراء

أمامه، وقال: ههنا وهناك سواء. انتهى كلام العيني (١/ ٩١٣- ٩١٤).

ففي أثر أبي موسى الأشعري الذي ذكره البخاري معلقا دليل على أن صلاته كانت على السرقين إذ قد ورد في بعض ألفاظه: فصلى بنا علي روث وتبن. وفي بعضها: صلى بنا أبو موسى على مكان فيه سرقين. ولأن صلاة أبي موسى بهم تلك لو كانت على مكان لم يكن فيه سرقين وروث ماكان بقولهم: لا نصلي ههنا والبرية إلى جنبك. معنى. فقد تبين أن صلاته تلك كانت على السرقين والروث، ولا أقل أن ذلك المكان كان متلوثا بالسرقين والروث. ثم قول أبي موسى: ههنا وثم سواء. يدل على ما ينفي صاحب الفيض دلالة الأثر عليه، فتدبر ولا تكن من الغافلين، والحمدلله رب العالمين.

١١٤٥- **قال**: وإنما يشترط للصلاة طهارة موضع أعضاء السجود لا غير كما في فتح القدير، وفي القدوري: أن الفرض في السجود وضع الجبهة، وإحدى الرجلين فقط. إلا أن الصلاة تكره عندنا إذا كانت النجاسة في حواليه أيضا. اهـ (١/ ٣٣١).

يقول أولا: حاصل ما قال ههنا هو أنه إنما يشترط للصلاة طهارة موضع الجبهة، وإحدى الرجلين فقط لا غير، ومعلوم أن هذا قول لصاحب الفيض وحزبه، ولا دليل عليه في الكتاب، ولا في السنة، ثم لا دليل أن أبا موسى كان يقول به.

ثم قول من صلى خلفه: لا نصلي ههنا والبرية إلى جنبك. وقول أبي موسى لهم: ههنا وهناك سواء. ، يدلان أن السرقين كان موجوذا في المكان الذي يشترط للصلاة طهارته كما لا يخفى على من تدبروأ معن.

ثانيا: إن في فتح القدير شرح الهداية: ثم المعتبر في طهارة المكان موضع القدم رواية واحدة، وموضع السجودفي أصح الروايتين عن أبي حنيفة، وهو قولهما،

ولا يجب طهارة موضع الركبتين واليدين لأن وضعها ليس فرضا عندهم. لكن في فتاوى قاضيخان: وكذا لو كانت النجاسة في موضع السجود أو موضع الركبتين أو اليدين. يعني تجمع وتمنع فإنه قدم هذين اللفظين حكما لما إذا كانت النجاسة تحت كل قدم أقل من درهم، ولو جمعت صارت أكثر من درهم.

ثم قال: ولا يجعل كأنه لم يضع العضو على النجاسة، وهذا كما لو صلى رافعا إحدى قدميه جازت صلاته، ولو وضع القدم على النجاسة لا يجوز، ولا يجعل كأنه لم يضع. انتهى لفظه، وهو يفيد أن عدم اشتراط طهارة بمكان اليدين والركبتين هو إذا لم يضعهما أما إن وضعهما اشترطت، فليحفظ هذا الخ (١/ ١٦٨ - ١٦٩).

فالأمر الذي أمر صاحب فتح القدير أن يحفظ لم يحفظه صاحب الفيض، وإلا لم يقل ما ذكرنا حاصله قبل، وهو أنه إنما يشترط للصلاة طهارة موضع الجبهة، وإحدى القدمين فقط لا غير.

ثم بناء ما ذهبوا إليه من قصرا شتراط طهارة مكان الصلاة على طهارة موضع القدم، والجبهة من أكثر من قدر الدرهم من النجاسة الغليظة على أمرين:

الأول: أن المانع من صحة الصلاة هو أكثر من قدر الدرهم، لا قدر الدرهم ولا ما دون قدر الدرهم.

والثاني: أن الفرض في السجود هو وضع الجبهة، وإحدى القدمين لا غير على ما ذكره صاحب الفيض.

وكلا الأمرين لم يثبت بكتاب، ولا سنة، ولا إجماع، ولا قياس صحيح، فقصرهم لاشتراط طهارة مكان الصلاة على ما ذكروه من باب بناء الفاسد على الفاسد وكذا قصرهم لاشتراط طهارة ثوب المصلي وبدنه على الطهارة من أكثر من قدر الدرهم، وكذ قصرهم لاشتراط الطهارة في الصلاة على الطهارة من أكثر من

الربع من النجاسة الخفيفة .

ثالثا : إن قوله : أن الفرض في السجود وضع الجبهة ، وإحدي الرجلين فقط .
لم أجده في القدوري حتى الآن . نعم قال صاحب الهداية : وأما وضع القدمين فقد ذكر القدوري -رحمه الله- أنه فريضة في السجود . اهـ (١/ ٢٦٥ مع فتح القدير ، والكفاية) .

قال ابن الهمام في الفتح : وأما افتراض وضع القدم فلأن السجود مع رفعهما بالتلاعب أشبه منه بالتعظيم والإجلال ، ويكفيه وضع إصبع واحدة ، وفي الوجيز : وضع القدمين فرض ، فإن وضع إحداهما دون الأخرى جاز ، ويكره . اهـ (١/ ٢٦٥) .

وفيه أن السجود مع وضع إصبع واحدة لقدم واحدة ، ورفع القدم الأخرى وأربع أصابع للقدم الموضوعة ، ورفع اليدين ، والركبتين أيضا بالتلاغب أشبه منه بالتعظيم والإجلال ، وأن ترك الفرض لا يكون جائزا ، ولا مكروها ، بل يكون محرما ومحظورا .

رابعا : إن قوله : إلا أن الصلاة تكره عندنا إذا كانت النجاسة في حواليه أيضا .
لم يات عليه بدليل من الكتاب ، ولا من السنة ، ولا من الإجماع ، ولا من القياس ولا بقول من أقوال أصحابه . ثم كلمة أيضا في قوله هذا غير مناسبة كما لا يخفى .

١١٤٦- **قال:** فأثره وإن كان الظاهر منه الطهارة إلا أنه لا يتعين في النجاسة . اهـ (١/ ٣٣١) .

يقول أولا : إن مبنى قوله هذا ما ذكره قبل ، وقد عرفت حاله ، فأثر أبي موسى هذا نص في الطهارة متعين فيها لا يدل على النجاسة لا ظاهرا ، ولا نصا ، ولا عبارة **ولا دلالة** ، ولا إشارة ، ولا اقتضاء ، ولا صريحا ولا كناية ، ولا حقيقة ، ولا **مجازا ، ولا عاما** ، ولا خاصا ، ولا منطوقا ، ولا مفهوما ، ولا مطابقة ، ولا تضمنا

ولا التزاما.

ثانيا: أولى العبارة هنا حسب ما ذهب إليه أن يقال: فأثره وإن كان الظاهر منه الطهارة إلا أنه لا يتعين فيها. ومقصوده أن هذا الأثر ليس نصا في الطهارة، ولا في النجاسة، ولا ظاهرا في النجاسة، وإنما هو ظاهر في الطهارة وأنت خبير بأن حمل الكلام على الظاهر واجب ومتعين إلا يكون صارف يصرفه عن الظاهر، ولا صارف ههنا. هذا وقد علمت أن هذا الأثر نص في الطهارة، وأيا ما كان ففيه دليل على الطهارة، لا على النجاسة، وبالله التوفيق.

(تنبيه هام)

قال الحافظ في الفتح: والأولى أن يقال: إن هذا من فعل أبي موسى، وقد خالفه غيره من الصحابة كابن عمر وغيره، فلا يكون حجة، أو لعل أبا موسى كان لا يرى الطهارة شرطا في صحة الصلاة، بل يراها واجبة برأسها، وهو مذهب مشهور، وقد تقدم مثله في قصة الصحابي الذي صلى بعد أن جرح، وظهر عليه الدم الكثير، فلا يكون فيه حجة على أن الروث طاهر كما أنه لا حجة في ذاك على أن الدم طاهر. اهـ (١/ ٣٣٦).

وفيه أن البخاري إنما أتى بأثر أبي موسى هذا هنا لإثبات أن أبا موسى ذهب إلى طهارة أرواث الدواب، وأما أن أبا موسى كان لا يرى الطهارة شرطا في صحة الصلاة الخ فلم يأت الحافظ عليه بدليل، بل استعماله لفظ لعل يشعر بأنه ليس على علم به، وأنت إن أمعنت النظر في أثر أبي موسى هذا علمت أنه كان يرى الطهارة شرطا في صحة الصلاة.

ففي فعل أبي موسى، وقوله هذين حجة على أن الروث طاهر عنده كما أن في قصة الصحابي الذي صلى بعد أن جرح، وظهر عليه الدم الكثير حجة على أن الدم الخارج من غير السبيلين طاهر.

١١٤٧- **قال بعض الناس:** قوله: فقال: ههنا وثم سواء. ليس معناه أن هذا المكان الذي فيه روث وخثى وأزبال وأبوال، وذلك المكان الذي ليس فيه ذلك سواء في الطهارة، بل معناه أن هذا المكان لا روث ولا خثى ولا أزبال ولا أبوال فيه كما أن ذلك المكان ليس فيه شيء من هذه الأشياء، فههنا وثم سواء في عدم كون النجاسة فيهما أي كما لا نجاسة ثم لا نجاسة ههنا، فأي حاجة إلى الانتقال من ههنا إلى هنالك. اهـ

يقول: لا ريب أن هذا الذي ذهب إليه بعض الناس هذا في تفسير قول أبي موسى: وههنا وثم سواء. ليس تفسيرا له، وإنما هو تحريف له كما يظهر ذلك من ألفاظ أثر أبي موسى التي ذكرها العيني، وغيره، وقد نقلنا قبل، فارجع إليها.

١١٤٨- **قال بعض الناس:** قوله: «فأمرهم النبي ﷺ بلقاح، وأن يشربوا من أبوالها وألبانها». يرد على أبي حنيفة حيث قال بنجاسة أبوال ما يؤكل لحمه وأزباله. وأجيب بوجوه قيل: إنه منسوخ كما أن جزءه المثلة منسوخ. وقيل: إنه ﷺ علم شفاءهم فيها بالوحي. وقيل: معناه أمرهم بأن يشربوا من ألبانها، ويدهنوا من أبوالها.

والحق في الجواب أن النبي ﷺ لم يأمرهم بشرب الأبوال، ولاأمرهم بالتداوي بالألبان. نعم هيأ لهم الألبان حين سألوه أن يهيأ لهم الألبان للغذاء بأن هداهم إلى حيث يوجد لهم الألبان للغذاء صبحا ومساءا، فذهبوا إلى هنالك، فحين فازوا بالألبان شربوا الأبوال أيضا بما سولت لهم أنفسهم، لا بأن أمرهم النبي ﷺ بذلك.

وذلك لأن الحديث يأتي في صـــ٤٢٣، وسياقه عن أنس بن مالك: «أن رهطامن عكل ثمانية قدموا على النبي ﷺ، فاجتووا المدينة، فقالوا: يارسول الله ابغنا رسلا (اطلب لنا الدر من الإبل) فقال: «ما أجد لكم إلا أن تلحقوا بالذود» (هل رأيت فيه ذكر الأبوال، وأمره ﷺ إياهم بشربها) فانطلقوا فشربوا من أبوالها

(بما سولت لهم أنفسهم) وألبانها (بما هداهم النبي ﷺ إلى ذلك) حتى صحوا وسمنوا (بذلك الغذاء الموافق لمزاجهم حيث كانوا اعتادوه قبل ذلك في أوطانهم) وقتلوا الراعي، واستاقوا الذود، وكفروا بعد إسلامهم». الحديث

ويأتي في صـ١٠٠٥، وسياقه عن أنس قال: «قدم رهط من عكل على النبي ﷺ كانوا في الصفة، فاجتووا المدينة، فقالوا: يارسول الله ابغنا رسلا. فقال: «ما أجدلكم إلا تلحقوا بإبل رسول الله ﷺ»، فأتوها، فشربوا من ألبانها (بما هداهم النبي ﷺ إلى ذلك) وأبوالها (بما سولت لهم أنفسهم) حتى صحوا، وسمنوا، فقتلوا الراعي، واستاقوا الذود. الحديث.

فللحديث سياقان سياق فيه أمر النبي ﷺ إياهم بشرب الأبوال وسياق ليس فيه أمر النبي ﷺ إياهم بذلك، بل فعلوا مافعلوا بتسويل أنفسهم لهم أمرا، فإذا لا بد لنا من أن نجعل أحد السياقين أصلا، ونحمل الآخر على الرواية بالمعنى.

فإن نجعل السياق الذي فيه أمر النبي ﷺ إياهم بشرب الأبوال أصلا، ونحمل الآخر الذي ليس فيه أمر النبي ﷺ إياهم بذلك، بل فعلوا ما فعلوا بتسو يل أنفسهم لهم أمرا على الرواية بالمعنى يلزمنا أمران حمل إحدى الروايتين على الرواية بالمعنى، وتسليم شربهم الأبوال بأمر النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث.

وإن نجعل السياق الثاني أصلا، ونحمل الأول على الرواية بالمعنى يلزمنا أحد الأمرين أي حمل إحدى الروايتين على الرواية بالمعنى، وهي التي فيها أمر النبي ﷺ إياهم بذلك دون الثاني أي تسليم أن النبي الأمي الذي جاء لإحلال الطيبات وتحريم الخبائث أمرهم بذلك.

فاخترنا نحن، وإمامنا أبو حنيفة -رحمه الله تعالى- هذا دون ذلك فإن من

ابتلي ببلائين يختار أهونهما، فوضح أن الناس في الفقه عيال لأبي حنيفة، فإنه يبتدئ من حيث ينتهي إليه الآخرون، فجزاه الله تعالى عنا وعن سائر المسلمين خيرا. اهـ.

يقول أولا: إن ما ذهب إليه هذا البعض من أن شرب العرنيين لأبوال الإبل كان بتسويل أنفسهم لهم ذلك، ولم يكن بأمر النبي ﷺ إياهم بذلك لم يأت عليه بدليل، وإنما هو ادعاء له فارغ، وقد اعترف هو نفسه أن للحديث سياقا فيه أمر النبي ﷺ إياهم بشرب الأبوال للإبل، ولفظ الحديث في الباب: «فأمرهم». فقد تبين أن هذا البعض لم يوفق أن يفرق بين مسألة الزيادة، وبين مسألة الرواية بالمعنى، ومعلوم أن جعل مسألة الزيادة من باب الرواية بالمعنى ليس من الفقه والعلم في شيء لا في المبتدأ، ولا في المنتهى.

ثانيا: إن قوله: فاخترنا نحن وإمامنا أبو حنيفة -رحمه الله تعالى- هذا دون ذلك. نص صريح في أن أباحنيفة -رحمه الله تعالى- أيضا جعل سياق الحديث الذي لم يذكر فيه الأمر بشرب الأبوال أصلا، وحمل السياق الذي ذكر فيه الأمر بشربها على الرواية بالمعنى، ولم يأت هذا البعض لإثبات هذا الشرح عن أبي حنيفة بدليل. وأما قول أبي حنيفة بنجاسة أبوال مأكول اللحم فلا يستلزم أن يقول هو بالشرح المذكور، ثم شأن أبي حنيفة -رحمه الله تعالى- أرفع من أن يقول بهذا الشرح الذي يزري بالعلم والفقه.

وأما قوله تعالى: ﴿ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث﴾. فلا يدل على أن أبا حنيفة اختار الشرح المذكور، ولا على أن النبي ﷺ لم يأمرهم بشرب أبوال الإبل.

ثالثا: سلمنا لثواني ما اختاره هذا البعض لكن نقول: إن قوله: يلزمنا أحد الأمرين أي حمل إحدى الروايتين الخ فيه أنه يلزمكم أيضا أمران الأول حمل

إحدى الروايتين على الرواية بالمعنى، وهي التي فيها أمر النبي ﷺ إياهم بذلك، والثاني تسليم أن النبي الأمي الذي جاء لإحلال الطيبات وتحريم الخبائث ﷺ قررهم على شرب أبوال الإبل أو أن الله تبارك وتعالى قررهم على ذلك، ولم يقل الله تعالى، ولا النبي ﷺ لا هنا، ولا في موضع آخر: إن أبوال الإبل وما يؤكل لحمه نجسة. أوما يفيد هذا، بل أتى رسول الله ﷺ قولا، وعملا بما يدل على طهارتها كما تقدم مفصلا.

فلم يكن البلاء الذي اختاره هذا البعض أهون البلاءين كمازعم هو نفسه، فقد وضح أن هذا البعض لم يصل في الفقه حيث يبتدئ فيه الآخرون، فأنى يصل حيث ينتهي إليه الآخرون؟

-(باب ما يقع من النجاسات في السمن والماء)-

١١٤٩- **قال**: قوله: قال حماد: لابأس بريش الميتة. وهو مذهب أبي حنيفة - رحمه الله تعالي- في الأجزاء التي لا تتداخلها الحياة كعظم الميتة وقرونها وشعرها ووبرها. اهـ (١/ ٣٣١).

يقول: قال الحافظ في الباب: وقد اختلفوا في عظم الفيل بناء على أن العظم هل تحله الحياة أم لا؟ فذهب إلى الأول الشافعي، واستدل له بقوله تعالى: ﴿قال من يحيي العظام وهي رميم. قل يحييها الذي أنشأها أول مرة﴾. فهذا ظاهر في أن العظم تحله الحياة وذهب إلى الثاني أبو حنيفة، وقال بطهارة العظام مطلقا، وقال مالك: هو طاهر إن ذكي بناء على قوله: إن غير المأكول يطهر بالتذكية. وهو قول أبي حنيفة. اهـ (١/ ٣٤٣).

١١٥٠- **قال**: قوله: قال الزهري في عظام الموتى نحو الفيل الخ انتقل إلى ملحقات الباب، والفيل نجس العين عند أبي يوسف -رحمه الله تعالى- الخ (١/ ٣٣١- ٣٣٢).

يقول أولا : إن جعل هذه المسألة من ملحقات الباب لا يخلو عن النظر فتأمل .

ثانيا : إن الفيل ليس بنجس العين عند أبي يوسف قال صاحب الهداية في باب البيع الفاسد : والفيل كالخنزير نجس العين عند محمد ، وعندهما بمنزلة السباع حتى يباع عظمه وينتفع به . اهـ (٣/ ٥٦) .

وقال العيني : وأما الفيل ففيه خلاف بين أصحابنا ، فعند محمد هو نجس العين حتى لا يجوز بيع عظمه ، ولا يطهر جلده بالدباغ ، ولا بالذكاة ، وعند أبي حنيفة وأبي يوسف هو كسائر السباع ، فيجوز الانتفاع بعظمه ، ويطهر جلده بالدباغ . اهـ (١/ ٩٢٥) يعني وبالذكاة أيضا .

١١٥١- **قال**: **قوله** : وقال ابن سيرين وإبراهيم : لا بأس بتجارة العاج . إنما ذكره لمجرد التناسب ، وإلا فأصل مسألة الطهارة والنجاسة تتعلق من اللحم ثم تسري إلى السؤر ، فإن السؤر يتبع اللحم . اهـ (١/ ٣٣٢) .

يقول أولا : إن مقصود البخاري أن العاج طاهر عند ابن سيرين لأنه لا يجيز تجارة النجس ، ولا تجارة المتنجس الذي يستحيل تطهيره ، وقد أجاز العاج ، فيكون العاج عنده طاهرا لا محالة .

قال الحافظ في الباب : وأثر ابن سيرين وصله عبدالرزاق بلفظ : أنه كان لا يرى بالتجارة في العاج بأسا ، وهذا يدل على أنه كان يراه طاهرا لأنه لا يجيز بيع النجس ، ولا المتنجس الذي لايمكن تطهيره بدليل قصته المشهورة في الزيت . اهـ (١/ ٣٤٣) .

ثانيا : إن البخاري ذكر قبل مسألة ما يقع من النجاسات في السمن والماء ، ومسألة ريش الميتة ، وعظام الموتى نحو الفيل وغيره ، والعاج ، فقول صاحب الفيض : فأصل مسألة الطهارة والنجاسة الخ إن أراد به أن أصل مسألة طهارة الماء والسمن ، ونجاستهما إذ وقع فيهما شيء نجس تتعلق من اللحم الخ فهوناب ، وغير

ملائم، ولا يعقل له ارتباط بمسألة طهارة الماء والسمن، ونجاستهما إذا وقع فيهما نجس.

وإن أراد به أن أصل مسألة طهارة الريش، والعظم والعاج، ونجاستها تتعلق من اللحم الخ فهو أيضا لا يرتبط بتلك المسألة لان الريش والعظم والعاج طاهرة عند أصحاب الآثار المذكورة، ولا مدخل لطهارة اللحم ونجاسته في طهارة هذه الأشياء ونجاستها عندهم.

وأما على رأي من قال بنجاسة هذه الأشياء فيقال: إن أصل مسألة الطهارة والنجاسة تتعلق باللحم، ثم تسري إلى الريش والشعر والعظم والعاج والسؤر. وعلى هذا لا يلائم ما ذكره البخاري من الآثار، والأقوال، ولا مشرب صاحب الفيض.

ثالثا: إن قوله: فإن السؤر يتبع اللحم. فيه أن سؤر الهرة مباح عند الحنفية أيضا، ولحمها محظور عندهم أيضا، وكذا سؤر الحمار مشكوك عندهم، ولحمه محظور جزما عندهم أيضا، فقد تبين أن السؤر لا يتبع اللحم. وكذا حال سؤر الفرس عند بعضهم، فإنه عنده لا يتبع اللحم.

١١٥٢- **قال**: أما الملابسة به، والمعاملة معه فذلك من المتعلقات البعيدة. اهـ (١/ ٣٣٢).

يقول: لا ريب أن الامتشاط بعظام الموتى نحو الفيل وغيره، والادهان فيها يدلان على طهارتها عند من لا يرى بالامتشاط بها، والادهان فيها بأسا، فإن أراد صاحب الفيض بقول هذا أن الامتشاط، والادهان المذكورين لا يدلان على الطهارة فهو كما ترى.

١١٥٣- **قال**: بقيت التجارة فإنها تبنى على الملك دون الطهارة والنجاسة. اهـ (١/ ٣٣٢).

يقول: قال صاحب الهداية في باب البيع الفاسد: ولا يجوز بيع شعر الخنزير لأنه نجس العين، فلا يجوز بيعه إهانة له. اهـ فقد علل عدم جواز بيع شعر الخنزير بنجاسة العين، وقال أيضا في ذلك الباب بعد: ولا بأس ببيع عظام الميتة وعصبها وصوفها وقرنها وشعرها ووبرها والانتفاع بذلك كله لأنها طاهرة لا يحلها الموت لعدم الحياة. اهـ (٣/ ٥٥) فقد علل جواز بيع هذه الأشياء بالطهارة.

فقد تبين أن التجارة تبنى على الطهارة والنجاسة عند الحنفية أيضا كما تبنى على الملك وعدمه، فقوله: فإنها تبنى على الملك دون الطهارة والنجاسة. خطأ محض، وغلط بحت.

هذا واعلم أن بيع عظام الميتة الخ لا يجوز لأن هذه الأشياء من الميتة وقد نهى رسول الله ﷺ عن بيع الميتة.

١١٥٤- **قال:** ثم الشيء إذا تنجس هل ينقطع منه الانتفاع أصلا أم لا؟ فقال الحنفية -رحمهم الله تعالى- في دهن سقطت فيه فأرة أن بيعه والاستصباح به كله جائز غير أن الاستصباح به في المساجد... إلى قوله: فلما لم يكن جواز الانتفاع دليلا على الطهارة الخ (/ ٣٣٢).

يقول أولا: إن الحنفية قالوا بجواز الانتفاع بمتنجس دون متنجس قال صاحب الهداية في باب البيع الفاسد: ولا بيع جلود الميتة قبل أن تدبغ لأنه غير منتفع به قال عليه السلام: «لا تنتفعوا من الميتة بإهاب». وهو اسم لغير المدبوغ. اهـ

والعلة عندهم تنجس جلود الميتة قبل الدباغ، قال اللكنوي في حاشية الهداية: قوله: لأنه غير منتفع به. فإن قيل: نجاستها مجاورة باتصال الدسومات، ومثله يجوز بيعه كالثوب النجس. أجيب بأنها خلقية، فما لم تزل بالدباغ فهي كعين الجلد بخلاف بنجاسة الثوب ١٢ع. اهـ

ومعلوم أن من قالوا بتنجس عظام الموتى فإن تنجسها عندهم مثل تنجس جلود

الميتة، بل أشد، لا مثل تنجس الثوب الذي كان طاهرا قبل، فعلم أن من قال بجواز الانتفاع بعظام الموتى فإنما قال ذلك لأنها طاهرة عنده.

ثانيا: إن جواز بيع شيء لا يدل على طهارته عند الحنفية، وابن سيرين ليس من الحنفية، والبخاري أورد في الباب قول ابن سيرين، لا قول الحنفية، وقد تقدم أن ابن سيرين كان لا يجيز بيع النجس، ولا المتنجس الذي لا يمكن تطهيره، فاستدلال البخاري بقول ابن سيرين: لا بأس بتجارة العاج. على طهارة العاج عنده صحيح لا غبار عليه.

ثالثا: إن بين انتفاع وانتفاع لفرقا، فبعض الانتفاع يدل على الطهارة دون بعض، فإنه لا يدل عليها، وأنت خبير بأن الامتشاط، والادهان من الانتفاع الأول دون الثاني، فأثر الزهري المذكور في الباب يدل على الطهارة عنده، وعندهم.

رابعا: إن قوله: فلما لم يكن جواز الانتفاع الخ فيه أن انتفاء اطراد دلالة جواز الانتفاع على الطهارة لا يستلزم انتفاء دلالة جواز البيع عليها لأن انتفاء فرد من أفراد العام لا يستدعي انتفاء فرد آخر من أفراده ألا ترى أن موت الحدأة لا يقتضي موت البازي، وإنما يقتضيه موت جميع سباع الطير.

ثم دلالة جواز بيع الشيء على طهارته ضابطة مطردة عند ابن سيرين كما تقدم، فيكون جواز بيع العاج دالا على طهارته عنده، والنقاش على قول لعالم نظرا إلى قول عالم آخر ليس من دأب المحصلين.

مع أن كثيرا من الحنفية لا يجيزون بيع المتنجس الذي يكون نجاسته خلقية مثل جلود الميتة، فيكون جواز بيع العاج دالا على طهارته عندهم أيضا لأنه ليس كالثوب المتلطخ بالنجاسة.

ثم ليس الكلام ههنا في البيع فقط، بل فيه وفي الامتشاط والادهان أيضا لما تقدم في أثر الزهري، ولاريب أن دلالة الامتشاط بشيء، والادهان فيه على

طهارته ضابطة مطردة عند الكل، فيكون الامتشاط بعظام الموتى نحو الفيل وغيره والادهان فيها دالين على طهارتها عند من يمتشطون بها، ويدهنون فيها، فكلام صاحب الفيض هذا من باب المغالطة.

١١٥٥- **قال**: وأما مسألة المياه ففيه خمسة عشر مذاهب للعلماء، ونذكر منها أربعة، وسها مولانا عبد الحي -رحمه الله تعالى- في حاشية المؤطا في نقل مذهب الظاهرية. اهـ (١/ ٣٣٢).

يقول أولا: إن عبدالحي اللكنوي قال في حاشية المؤطا: المذاهب في هذا الباب خمسة عشر الأول مذهب الظاهرية أن الماء لا يتنجس مطلقا وإن تغير لونه أو طعمه أو ريحه لحديث: «الماء طهور لا ينجسه شيء». أخرجه أبو داود، والترمذي، والنسائي، وغيرهم.

والثاني مذهب المالكية أنه لا يتنجس إلا ما تغير لونه، أوطعمه، أوريحه لما جاء من حديث فيه الاستثناء.

والثالث مذهب الشافعية أنه إن كان الماء قلتين لا يتنجس، وإلا يتنجس لحديث: «إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث». أخرجه أبو داود، والترمذي، وغيرهما. هذه ثلاثة مذاهب، والباقية لأصحابنا الخ (٦٧).

ثانيا: قال ابن حزم في المحلى: وأما إذا تغير لون الحلال الطاهر بما مازجه من نجس أو حرام، أو تغير طعمه بذلك، أو تغير ريحه بذلك فإننا حينئذ لا نقدر على استعمال الحلال إلا باستعمال الحرام، واستعمال الحرام في الأكل والشرب، وفي الصلاة حرام كما قلنا، ولذلك وجب الامتناع منه، لا لأن الحلال الطاهر حرم، ولا تنجست عينه، ولو قدرنا على تخليص الحلال الطاهر من الحرام، والنجس لكان حلالا بحسبه. اهـ (١/ ١٣٧).

وأورد ابن حزم حديث سهل بن سعد الساعدي في بئر بضاعة: «الماء (طهور)

لا ينجسه شيء». وحديث حذيفة: «فضلنا على الناس بثلاث -وذكر ﷺ- وجعلت لنا الأرض كلها مسجدا، وجعلت تربتها لنا طهورا إذا لم نجد الماء» ثم قال: فعم عليه السلام كل ماء، ولم يخص ماء من ماء.

فقالوا: فإنكم تقولون: إن الماء إذا ظهرت فيه النجاسة، فغيرت لونه وطعمه وريحه فإنه ينجس، فقد خالفتم هذين الخبرين. قلنا: معاذ الله من هذا أن نقوله بل الماء لا ينجس أصلا، ولكنه طاهر بحسبه، ولو أمكننا تخليصه من جملة المحرم علينا لاستعملناه، ولكننا لما لم نقدر على الوصول إلى استعماله كما أمرنا سقط عنا حكمه. اهـ (١/ ١٥٦).

ثالثا: فقد تبين مما نقلنا أن صاحب التعليق الممجد عبد الحي اللكنوي لم يسه في نقل مذهب الظاهرية لأن مذهبهم هو ما نقله اللكنوي في حاشية المؤطا كما يدل عليه أقوال ابن حزم المذكورة. نعم إن اللكنوي لم يذكر في الحاشية المذكورة أن حكم ذلك الماء ماذا عندهم؟ وإنما سها صاحب الفيض، وغفل أن نسب السهو إلى عبد الحي اللكنوي، وهو ههنا منه بريء.

رابعا: قوله: أما مسألة المياه ففيه الخ كذا قال، والصواب: ففيها خمسة عشر مذهبا، والخطأ فيه في موضعين.

١١٥٦- **قال**: وقد علمت سابقا أن مالكا -رحمه الله تعالى- اعتبر التغير وعدمه وللمالكية -رحمهم الله تعالى- ثلاثة أقوال كما في مختصر ابن الحاجب، وأشهرها أن العبرة بالتغير، وعدمه. اهـ (١/ ٣٣٢).

يقول: ظاهر هذا الكلام أن مالكا اعتبر التغير وعدمه، وأما المالكية فقد اختلفت كلمتهم على ثلاثة أقوال، وقد قال قبل: إن الماء يتنجس بالتغير إجماعا وهو مذهب مالك- رحمه الله تعالى- بدون فصل بين القليل والكثير، وعنه روايات أخرى. اهـ (١/ ٢٦٤) وانظر للتفصيل باب الاستجمار وترا.

١١٥٧- **قال**: وذهب أحمد -رحمه الله تعالى- في رواية غير مشهورة عنه كما

في فتاوى ابن تيمية -رحمه الله تعالى- إلى الفرق بين النجاسة الجامدة والمائعة. فالجامدة إذا وقعت في الماء، وأخرجت من ساعته لم تنجس بخلاف المائعة. اهـ (١/ ٣٣٢)

يقول اولا: قال المحشي: وقد حررت هذا المقام بعد عناء وتعب، فإني كنت أتردد في أن تلك الرواية عن أحمد -رضي الله عنه- هل هي في النجاسة الجامدة والمائعة، أو الشيء الجامد والمائع؟ أعني أن الفرق من تلقاء النجاسة، أومحل وقوعها؟ ولي فيه قلق بعد، فإني وجدت في جملة التقارير عن الشيخ رضي الله عنه- كما ذكرته.

ثم رأيت في الفتح ص٣٠ج٩: واستدل بهذا الحديث لإحدى الروايتين عن أحمد -رضي الله عنه- أن المائع إذا حلت فيه النجاسة لا يتنجس إلا بالتغير وهو اختيار البخاري. اهـ ففيه أن أحمد -رضي الله عنه- إنما فرق باعتبار الشيء الذي تقع النجاسة فيه أنه مائع أو جامد، لا لحال النجاسة إلا أن تكون تلك رواية أخرى وليس عندي فتاوى الحافظ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - لأراجع إليها. اهـ (١/ ٣٣١- ٣٣٢).

ثانيا: قال الحافظ ابن تيمية-رحمه الله تعالى- في الفتاوى: وأما الماء إذا تغير بالنجاسات فإنه ينجس بالاتفاق، وأما مالم يتغير ففيه أقوال معروفة:

أحدها: لا ينجس، وهو قول أهل المدينة، ورواية المدنيين عن مالك، وكثير من أهل الحديث، وإحدى الروايات عن أحمد، اختارها طائفة من أصحابه ونصرها ابن عقيل في المفردات، وابن البناء، وغيرهما.

والثاني: ينجس قليل الماء بقليل النجاسة، وهي رواية البصريين عن مالك.

والثالث: وهو مذهب الشافعي، وأحمد في الرواية الأخرى- اختارها طائفة من أصحابه- الفرق بين القلتين، وغيرهما، فمالك لا يحد الكثير بالقلتين، والشافعي وأحمد يحدان الكثير بالقلتين.

والرابع : الفرق بين البول والعذرة المائعة وغيرهما فالأول ينجس منه ما أمكن نزحه دون ما لم يمكن نزحه بخلاف الثاني فإنه لا ينجس القلتين فصاعدا وهذا أشهر الروايات عن أحمد، واختيار أكثر أصحابه.

والخامس : أن الماء ينجس بملاقاة النجاسة سواء كان قليلا أوكثيرا ، وهذا قول أبي حنيفة وأصحابه لكن ما لم يصل إليه لا ينجسه. ثم حدوا مالا يصل إليه بمالا يتحرك أحد طرفيه بتحريك الطرف الآخر. ثم تنازعوا هل يحد بحركة المتوضي أو المغتسل ؟ وقدر ذلك محمد بن الحسن بمسجده، فوجدوه عشرة أذرع في عشرة أذرع.

وتنازعوا في الآبار إذا وقعت فيها نجاسة هل يمكن تطهيرها؟ فزعم المزني أنه لا يمكن، وقال أبو حنيفة وأصحابه: يمكن تطهيرها بالنزح. ولهم في تقدير الدلاء أقوال معروفة.

والسادس : قول أهل الظاهر الذين ينجسون ما بال فيه البائل دون ما ألقي فيه البول، ولا ينجسون ما سوى ذلك إلا بالتغير. انتهى كلام الحافظ ابن تيمية -رحمه الله تعالى- (٢١/ ٣٠-٣١).

ويحصل لنا منه أن لأحمد فيما لم يتغير من الماء ثلاث روايات الأولى أنه لا ينجس، والثانية الفرق بين القلتين وغيرهما، والثالثة الفرق بين البول والعذرة المائعة وغيرهما، فالأول ينجس منه ما أمكن نزحه دون مالم يمكن نزحه بخلاف الثاني فإنه لا ينجس القلتين فصاعدا، وهذه الرواية أشهر الروايات عن أحمد.

وليس في هذه الروايات الرواية التي عزاها صاحب الفيض إلى أحمد، وجعلها غير مشهورة عنه، وأحالها على الفتاوى، ولم أجدها في فتاوى الحافظ تيمية حتى الآن.

والذي أرى أن صاحب الفيض أخطأ في فهم كلام الحافظ ابن تيمية هنا في

الرواية الثالثة عن أحمد، وذلك في أربعة مواضع :

الأول : أن هذه الرواية هي أشهر الروايات عن أحمد كما نص عليه الحافظ ابن تيمية بلفظ صريح واضح، فجعلها صاحب الفيض غير مشهورة عن أحمد .

الثاني : أن الفرق حسب هذه الرواية كان بين البول والعذرة المائعة، وبين غيرهما كما هو صريح في عبارة الحافظ ابن تيمية، فجعله صاحب الفيض بين النجاسة الجامدة، والمائعة .

الثالث : أن هذه الرواية كانت أن النجاسة غير البول والعذرة المائعة لا تنجس القلتين فصاعدا إلا أن تغيروصف من أوصاف الماء اللون، أو الطعم أو الريح، وأما الأقل من القلتين فإنها تنجسه وإن لم يتغير وصف من أوصاف الماء، فجعلها صاحب الفيض أن النجاسة الجامدة إذا وقعت في الماء لم تنجسه إلا أن تغير وصف من أوصافه، فخص غير البول والعذرة المائعة بالنجاسسة الجامدة، وقصره عليها، وحذف أمر القلتين من البين .

الرابع : أن هذه الرواية أن البول والعذرة المائعة ينجس منهما ما أمكن نزحه دون مالم يمكن نزحه، وإنما ذلك قبل التغير في الصورتين، فجعلها صاحب الفيض أن النجاسة المائعة إذا وقعت في الماء نجسته، وإن لم يتغير وصف من أوصافه، ولم يذكر الفرق بين ما يمكن نزحه، وما لا يمكن نزحه .

وأما قول الحافظ ابن تيمية : وأما الماء إذا تغير بالنجاسات فإنه ينجس بالاتفاق . وقوله : والسادس قول أهل الظاهر الذين ينجسون مابال فيه البائل الخ فلا يخلوان عن نظر فإن أهل الظاهر لا ينجسون الماء المتغير بالنجاسة ولا الماء الذي بال فيه البائلون، بل يقولون بأن الماءين طاهران، وإنما لم يجز استعمالهما لأجل استعمال النجاسة مع استعمالهما، لا لأجل نجاستهما، وعدم طهارتهما كما يظهر ذلك مما ذكره الحافظ ابن حزم في المحلى (١/ ١٣٥ - ١٦٨)

فإن قلت: إن أهل الظاهر لا يعتبر بقولهم في الوفاق، ولا في الخلاف كما صرح به بعض أهل العلم، فقول ابن تيمية: فإنه ينجس بالاتفاق. خال عن النظر لأن المخالف هنا ليس إلا أهل الظاهر، وقولهم لا يقدح في حصنول الاتفاق والإجماع.

قلت: إن أهل الظاهر يعتبر بقولهم في الوفاق والخلاف، ولا يحصل الاتفاق في مسألة من المسائل مع مخالفتهم، وقول بعض أهل العلم: لا عبرة بوفاق أهل الظاهر، ولا بخلافهم. قدرده كثير من أهل التحقيق والعلم.

هذا القول في كتابه إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، وقد عرفت أن صاحب الفيض قال: أما مسألة المياه ففيه خمسة عشر مذاهب للعلماء الخ ومعلوم أن فيها مذهبا لأهل الظاهر.

وقد علمت أن الحافظ ابن تيمية يذكر في كتبه أقوال أهل الظاهر في الوفاق والخلاف، وههنا قد ذكر قولهم في الأقوال المعروفة في الماء الذي لم يتغير بالنجاسة بعد قوله في المتغير بها: فإنه ينجس بالاتفاق. فقال: والسادس قول أهل الظاهر الذين الخ، فقد تبين أن الحافظ ابن تيمية أيضا ممن يعبأون بقول أهل الظاهر في الوفاق والخلاف.

وحصحص أيضا أن قوله: فإنه ينجس بالاتفاق. لا يخلو عن نظر لأن أهل الظاهر يقولون بأنه طاهر لا ينجس، ومن هنا قد اتضح أيضا ضعف قول صاحب الفيض: أما إذا غيرت الماء، وظهر فيه أثرها فذلك مما لا خلاف في نجاسته سواء كانت جامدة أو مائعة. لأن في نجاسته خلافا لأهل الظاهر كما أو ضحناه قبل.

فإن قلت: إن الحافظ ابن تيمية ذكر في الفتاوى في نجاسة المائعات روايات عن أحمد، ومراد صاحب الفيض بقوله: وذهب أحمد -رحمه الله تعالى- في رواية غير مشهورة عنه الخ إحدى روايات أحمد في نجاسة المائعات، فقد وجد ما ذكره

صاحب الفيض في فتاوى الحافظ ابن تيمية -رحمه الله تعالى-

قلت: سئل الحافظ ابن تيمية عن الزيت إذا وقعت فيه النجاسة مثل الفأرة ونحوها، وماتت فيه هل ينجس أم لا؟ فأجاب: الحمد لله، أصل هذه المسألة أن المائعات إذا وقعت فيها نجاسة فهل تنجس وإن كانت كثيرة فوق القلتين؟ أو تكون كالماء فلا تنجس مطلقا إلا بالتغير؟ أولا ينجس الكثير إلا بالتغير كما إذا بلغت قلتين فيه عن أحمد ثلاث روايات:

إحداهن: أنها تنجس ولو مع الكثرة، وهو قول الشافعي وغيره.

والثانية: أنها كالماء سواء كانت مائية أو غير مائية، وهو قول طائفة من السلف والخلف كابن مسعود، وابن عباس، والزهري، وأبي ثور، وغيرهم وكذلك ذكر أصحاب أبي حنيفة أن حكم المائعات عندهم حكم الماء، ومذهبهم في المائعات معروف فيه فإذا كانت منبسطة بحيث لا يتحرك أحد طرفيها بتحرك الطرف الآخر لم تنجس كالماء عندهم، وأما أبو ثور فإنه يقول بالعكس بالقلتين كالشافعي، والقول أنها كالماء يذكر قولا في مذهب مالك، وقد ذكر أصحابه عنه في يسير النجاسة إذا وقعت في الطعام الكثير روايتين، وروي عن أبي نافع من المالكية في الحباب التي بالشام للزيت تموت فيه الفأرة أن ذلك لا يضر الزيت قال: وليس الزيت كالماء. وقال ابن الماجشون في الزيت وغيره تقع فيه النجاسة، ولم تغير أوصافه، وكان كثيرا: لم ينجس بخلاف موتها فيه. ففرق بين موتها فيه ووقوعها فيه، ومذهب ابن حزم وغيره من أهل الظاهر أن المائعات لا تنجس بوقوع النجاسة إلا السمن إذا وقعت فيه فأرة كما يقولون إن الماء لا ينجس إلا إذا بال فيه بائل.

والثالثة: يفرق بين المائع المائي كخل الخمر، وغير المائي كخل العنب فليحق الأول بالماء دون الثاني. اهـ (٢١/ ٤٨٨-٤٨٩).

فهذا هي ثلاث روايات عن أحمد في حكم المائعات غير الماء إذا وقعت فيها

نجاسة قد ذكرها الحافظ ابن تيمية في الفتاوى، وليس فيها ما ذكره صاحب الفيض -رحمه الله تعالى- بحوالة الفتاوى من أن أحمد ذهب في رواية غير مشهورة عنه إلى الفرق بين النجاسة الجامدة والمائعة إذا وقعت في الماء الخ.

وكيف تكون هذه الرواية إحدى تلك الروايات الثلاث المذكورة؟ والحال أنها في الماء كما هو الظاهر من عبارة الفيض، وفي الفرق بين النجاسة الجامدة والمائعة، وأن هذه الروايات الثلاث في المائعات غير الماء، ولم يفرق في واحدة منها بين النجاسة الجامدة والمائعة.

نعم قال الحافظ ابن تيمية في فتاواه: واختلف كلام أحمد- رحمه الله- في تنجيس الكثير، وأما القليل فإنه ظن صحة حديث معمر، فأخذ به، وقد اطلع غيره على العلة القادحة فيه، ولو اطلع عليها لم يقل به الخ (٢١/ ٤٨٧).

وأنت خبير بأن القليل من المائع غير الماء كالسمن والزيت ينجس إذا وقعت فيه النجاسة أمر، وأن القول بأن النجاسة الجامدة إذا وقعت في الماء وأخرجت من ساعته لم ينجس بخلاف المائعة أمر آخر بينهما فرق من وجوه:

الأول: أن القول الأول في المائع غير الماء كالسمن والزيت، والثاني في الماء خاصة.

الثاني: أن الأول أن ما وقع فيه النجاسة ينجس، والثاني ينجس في صورة دون صورة.

الثالث: أن الأول لا يفرق بين النجاسة الجامدة والمائعة، والثاني يفرق بينهما.

الرابع: أن الأول في القليل، والثاني لم يذكر فيه التفصيل بين الكثير والقليل.

والحاصل أن قول صاحب الفيض: وذهب أحمد- -رحمه الله تعالى- في رواية غير مشهورة عنه كما في فتاوى ابن تيمية -رحمه الله تعالى- إلى الفرق بين

النجاسة الجامدة والمائعة الخ لم أعثر عليه في فتاوى ابن تيمية- رحمه الله تعالى- حتى الآن، والله يعلم بما في الآتي من الزمان.

١١٥٨-**قال**: إذا علمت هذا فاعلم أن الشارحين عامة ذهبوا إلى أن البخاري- رحمه الله تعالى- اختار مذهب مالك -رحمه الله تعالى- وذلك لأنه أخرج حديث الفأرة، وفيه: «ألقوها وما حولها وكلوا سمنكم» فدل على أن الباقي طاهر الخ (١/ ٣٣٢).

يقول اولا: قال الحافظ في الباب: قوله: باب ما يقع من النجاسات في السمن والماء. أي هل ينجسهما أم لا؟ أولا ينجس الماء إلا إذا تغير دون غيره؟ وهذا الذي يظهر من مجموع ما أورده المصنف في الباب من أثر وحديث. اهـ (١/ ٢٤٢)

وقال في الذبائح والصيد باب إذا وقعت الفأرة في السمن الجامد أو الذائب: واستدل بهذا الحديث لإحدى الروايتين عن أحمد أن المائع إذ حلت فيه النجاسة لا ينجس إلا بالتغير، وهو اختيار البخاري، وقول ابن نافع من المالكية، وحكي عن مالك. اهـ (٩/ ٦٦٩).

وقد تقدم في كلام الحافظ ابن تيمية أن كون المائع إذا وقعت فيه النجاسة كالماء يذكر قولا في مذهب مالك- رحمه الله تعالى- وأن لأحمد -رحمه الله تعالى- في المائع ثلاث روايات.

ثانيا: إن لفظ الحديث في الباب في رواية إسماعيل: «ألقوها وما حولها، فاطرحوه، وكلوا سمنكم». وفي رواية معن: «خذوها وما حولها فاطرحوه».

١١٥٩- **قال**: ولا دليل فيه على ما قالوا، والظاهر عندي أنه اختار الرواية الغير المشهورة عن أحمد-رحمه الله تعالى- التي ذكرناها، وذلك لأنه أخرج أولا حديث الفأرة، وهي نجاسة جامدة... إلى قوله: ولعل أمر الطرح حينئذ لا يكون عنده إلا على الاستحباب. اهـ (١/ ٣٣٣).

اقول: لعل التقسيم عند البخاري إلى المرئية، وغير المرئية.

يقول اولا: قوله: ولا دليل فيه على ما قالوا. فيه ما سيأتي ذكره إن شاء الله تعالى.

ثانيا: قد تقدم أن رواية أحمد التي ذكرها قبل، وجعلها غير مشهورة عنه لم أجدها حتى الآن في فتاوى ابن تيمية رحمهما الله تعالى.

ثالثا: قد عرفت أن رواية أحمد تلك حسب ما زعم صاحب الفيض تقول: إن النجاسة الجامدة إذا وقعت في الماء وأخرجت من ساعته لم تنجس. ولا دلالة لحديث الفأرة على عدم التنجيس، ولا على الإخراج من ساعته، بل الأمر بطرح ما حولها يدل على تنجيس ما حولها.

رابعا: إن رواية أحمد تلك حسب ما زعم صاحب الفيض تقول بمفهومها: إن النجاسة المائعة إذا وقعت في الماء نجست. ولا دلالة لحديث النهي عن البول في الماء الماء الدائم المذكور في الباب الآتي على التنجيس بالتغير فضلا عن دلالته عليه بدون التغير.

خامسا: إن رواية أحمد تلك حسب ما ذهب إليه صاحب الفيض قد فرقت بين النجاسة الجامدة، والمائعة إذا وقعتا في الماء، ولا ريب أن حديث الفأرة في السمن، وليس في الماء، ومعلوم أن بين السمن والماء فرقا إذا الشيء الذي يذوب في الماء قد لا يذوب في السمن، فقد تبين أن لا دلالة لأحاديث البابين هذا الباب، والباب الآتي على رواية أحمد تلك المزعومة لصاحب الفيض، فلم يثبت الجزءان كلاهما بالحديث.

سادسا: إن قوله: وتلك الرواية لما لم تكن مشهورة الخ فيه أن الشهرة فرع الوجود والثبوت، وكذا نفيها بحسب العرف، لكني لم أجد تلك الرواية عن أحمد حتى الآن.

سابعا: إن قوله: ولعل أمر الطرح الخ فيه أن صاحب الفيض ليس على علم به بدليل استعماله كلمة لعل، وأنت خبير بأن الأمرحقيقة في الوجوب، ولا يصرف عنه إلا بدليل، ولا دليل هنا يصرف الأمر بالطرح عن الوجوب إلى الندب والاستحباب.

ثم انظر أن صاحب الفيض يترجى هنا بكلمة لعل، ويجزم في قوله: لا يكون عنده إلا على الاستحباب. وقد جزم قبل وبعد بأن الظاهر عنده أن البخاري اختار الرواية الغير المشهورة عن أحمد، ولا ريب أن هذا الترجي يخدش كلا الجزمين، وينطح كلا الحتمين.

١١٦٠- **قال**: أما الأول فقد علمته آنفا. اهـ (١/ ٣٣٣).

يقول: فلقد علمت آنفا ما فيه أيضا.

١١٦١- **قال**: ولعله حملهم على ذلك أمران الخ (١/ ٣٣٣).

يقول: وأمران آخران:

الأول: أنه قال هنا: باب ما يقع من النجاسات في السمن والماء. فعطف الماء على السمن إشارة إلى أن حكمهما واحد، ثم ذكر أثر الزهري الدال على أن الماء لا ينجس إلا بالتغير، فظهر أن السمن عنده لا ينجس إلا بالتغير، وهذا هو مذهب مالك على المشهور فيما بين الجمهور.

والثاني: أنه قال في الذبائح: باب إذا وقعت الفأرة في السمن الجامد، والذائب: حدثنا عبدان أخبرنا عبدالله عن يونس عن الزهري عن الدابة تموت في الزيت والسمن وهو جامد أو غير جامد الفأرة أو غيرها قال: بلغنا أن رسول الله ﷺ أمر بفارة ماتت في سمن، فأمربما قرب منها فطرح، ثم أكل. عن حديث عبيدالله بن عبدالله (٩/ ٦٦٨ من الفتح).

قال الحافظ في شرح ذلك الباب: وقد تقدم في الطهارة ما يدل على أنه يختار

أنه لا ينجس إلا بالتغير، ولعل هذا هو السر في إيراده طريق يونس المشعرة بالتفصيل. اهـ، فذكر الزهري لحديث الفأرة لأجل بيان حكم ما ذكر يومي إلى أنه يتناول الجامد والذائب كليهما تناولا لفظيا أو معنويا.

١١٦٢- **قال**: أما الثالث وهو الجواب عنه فأقول: إن تعميمه في الترجمة الثانية لا ينحصر فيما زعموه، وذلك لأنه يمكن أن يكون أتى بلفظ الجامد الخ (١/ ٣٣٣).

يقول: جوابه هذا هو أو مثله الجواب عن الأمرين الآخرين اللذين ذكرنا هما إلا أن هذه الأجوبة لا تحسم مادة الاحتمال، وظهور كلام البخاري في مذهب مالك - رحمهما الله سبحانه وتعالى-

١١٦٣-قال: وأما ما شرحه الحافظ -رحمه الله تعالى- فلا أرضى به. اهـ (١/ ٣٣٤).

يقول: إن الحافظ قال في الذبائح باب إذا وقعت الفأرة في السمن الجامد أو الذائب شارحا لطريق يونس عن الزهري المشعرة بالتفصيل، وقد ذكرنا لفظها قبيل: قوله: «عن الزهري عن الدابة» أي في حكم الدابة «تموت في الزيت والسمن الخ» ظاهر في أن الزهري كان في هذا الحكم لا يفرق بين السمن وغيره ولا بين الجامد منه والذائب لأن ذكر ذلك في السؤال، ثم استدل بالحديث في السمن، فأما غير السمن فإلحاقه به في القياس عليه واضح، وأما عدم الفرق بين الذائب والجامد فلأنه لم يذكر في اللفظ الذي استدل به وهذا يقدح في صحة من زاد في هذا الحديث عن الزهري التفرقة بين الجامد والذائب الخ (٩/ ٦٦٩) قوله: في صحة من زاد. كذا في النسخة التي بيدي.

وهذا هو شرح الحافظ الذي لا يرضى به صاحب الفيض، ولاريب أن شرح الحافظ هو الظاهر، وأما جعل الزهري ساكتا عن حكم الذائب فلم يدل عليه نص

ولا ظاهر. ولنا أن نقول: إن الزهري كان قد بين حكم الذائب أيضا بدليل وروده في حديثه المرفوع لكن بعض من رواه عنه اقتصر على بيان حكم الجامد فقط، وعلى هذا يكون مذهب الزهري هو التفرقة، لا التسوية.

١١٦٤- **قال**: وكذا لا دليل في إعلاله الزيادة على ما قالوا، فإنه يمكن أن يكون لحالها في نفسها، لا لحال المسألة، بل هو الظاهر، وتحصل مما ذكرنا أن البخاري لم يختر مذهب مالك -رحمه الله تعالى- عندي، بل اختار رواية غير مشهورة عن أحمد -رحمه الله تعالى- اهـ (١/ ٣٣٤).

يقول أولا: إن في إعلال البخاري لتلك الزيادة التي تدل على التفرقة دليلا على أنه لم يقل بالتفرقة إذ لا دليل لها هنا سواها كذا قيل، ولا يخفى ما فيه من الضعف.

والأولى أن يقال: إنما استند الشارحون لإثبات أن البخاري اختار مذهب مالك إلى أثر الزهري المذكور في الباب، وجواب الزهري في طريق يونس المذكورة في الذبائح والصيد.

ثانيا: إن صاحب الفيض لم يأت بعد بما يدل على أن البخاري لم يختر مذهب مالك -رحمه الله تعالى- وما أتى به لايدل عليه لا نصا، ولا ظاهرا.

ثالثا: إنا قد قدمنا تفصيلا أن ما أتى به البخاري هنا من الآحاديث والآثار لا يدل على ما ذكر في رواية غير مشهورة عن أحمد -رحمه الله تعالى- فقوله: بل اختار رواية الخ كما ترى.

١١٦٥- **قال**: أما الجواب عنه وهو الموضع الرابع فبأن الحديث الذي أخرجه يدل على أنه في الجامد، وليس في الذائب لما قال ابن العربي: أن السمن لوكان مائعا لم يكن له حول لأنه لونقل من أي جانب الخ (١/ ٣٣٤).

اقول: والذي قال ليس بشيء، فإن المراد من الحول ماكان وقت وجود الفأرة،

لا بعد إخراجها.

يقول اولا: قال الحافظ: وقد وقع عند الدارقطني من رواية يحيى القطان عن مالك في هذا الحديث: «فأمر أن يقور ما حولها، فيرمى به». وهذا أظهر في كونه جامدا من قوله: وما حولها، فيقوي ما تمسك به ابن العربي. اهـ (٩/ ٦٧٠).

والصواب أن يتمسك بما ورد في بعض طرق حديث ميمونة نفسه قال الحافظ: قوله: فقال: «ألقوها وما حولها». هكذا أورده أكثر أصحاب ابن عيينة عنه، ووقع في مسند إسحاق بن راهويه، ومن طريقه أخرجه ابن حبان بلفظ: «إن كان جامدا فألقوها وما حولها وكلوه، وإن كان ذائبا فلا تقربوه». وهذه الزيادة في رواية ابن عيينة غريبة، وسيأتي القول فيها. اهـ (٩/ ٦٦٨).

وقال الحافظ: نعم وقع عند النسائي من رواية ابن القاسم عن مالك وصف السمن في الحديث بأنه جامد، وتقدم التنبيه عليه في الطهارة، وكذا وقع عند أحمد من رواية الأوزاعي عن الزهري، وكذا عند البيهقي من رواية حجاج بن منهال عن ابن عيينة، وكذا أخرجه أبو داود الطيالسي في مسنده عن سفيان وتقدم التنبيه على الزيادة التي وقعت في رواية إسحاق بن راهويه عن سفيان وأنه تفرد بالتفصيل عن سفيان دون حفاظ أصحابه مثل أحمد والحميدي وغيرهم.

ووقع التفصيل فيه أيضا في رواية عبدالجبار بن عمر عن الزهري عن سالم عن أبيه، وقد تقدم أن الصواب في هذا الإسناد أنه موقوف، وهذا الذي ينفصل به الحكم فيما يظهر لي بأن التقييد عن الزهري عن سالم عن أبيه من قوله، والإطلاق من روايته مرفوعا لأنه لوكان عنده مرفوعا ما سوى في فتواه بين الجامد وغير الجامد، وليس الزهري ممن يقال في حقه: لعله نسي الطريق المفصلة المرفوعة لأنه كان أحفظ الناس في عصره، فخفاء ذلك عنه في غاية البعد. اهـ (٩/ ٦٦٩).

والذي يسنح لي أن الزهري لم ينس الطريق المفصلة المرفوعة، ولم يسو في

فتواه بين الجامد وغيره من السمن أو الزيت، وإنما اقتصر هو في بعض الأحيان أو بعض الرواة عنه على بيان الطريق المجملة المرفوعة أو بيان فصل الجامد من الحديث المرفوع، فقد أصاب صاحب الفيض حيث لم يرض بشرح الحافظ في هذا المقام لكنه أخطأ حيث قال: بل يمكن أن يكون أجاب عن الجامد لأجل ورود الحديث فيه وسكت عن حكم الذائب الخ لأن الزهري قد أجاب عن الجامد والذائب كليهما لأجل ورود الحديث فيها، وروايته له.

فمن قال: إن الزهري سوى بين الجامد وغيره من السمن أو الزيت، وخالف الجمهور. فقد أخطأ، فالذي ظهر للحافظ من أن التقييد عن الزهري عن سالم عن أبيه من قوله، والإطلاق من روايته مرفوعا ليس بصواب لأن التقييد، والتفصيل قد ثبتا من رواية الزهري مرفوعا أيضا من طريقين: طريق أبي هريرة، وطريق ميمونة -رضي الله عنهما- كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ثانيا: قد تبين مما ذكرنا أن الحديث الذي أخرجه المصنف في الباب وغيره قد ورد في بيان حكم الجامد من السمن، والذائب منه كليهما، والتفرقة بينهما ونفي التسوية بينهما، وإنما جاء الاقتصار على الجامد في بعض الطرق من بعض الرواة، فقول صاحب الفيض بأن الحديث الذي أخرجه يدل على أنه في الجامد وليس في الذائب الخ كما ترى، وكذا قوله: فليس في الحديث دليل على التسوية الخ فيه أن الصواب هنا أن يقال: فالحديث نص صريح في التفرقة، ونفي التسوية.

١١٦٦- **قال**: ونقل أن عبدالله بن أحمد سأل أباه أحمد -رحمه الله تعالى- أن الطرح إنما يمكن في الجامد دون المائع، فغضب عليه أحمد -رحمه الله تعالى- وأجاب أنه تطرح حشية منه... إلى قوله: ولعله غضب عليه لأنه ضاق عليه جوابه. اهـ (١/ ٣٣٤).

أقول: والظاهر أن الإمام أحمد -رحمه الله تعالى- إنما غضب لكون

الاعتراض واردا على ظاهر لفظ رسول الله ﷺ، وهذا لا ينبغي أن يصدر عن المتقي.

يقول: قال أحمد في مسنده: ثنا محمد بن مصعب قال: ثنا الأوزاعي عن الزهري عن عبيدالله بن عبدالله عن ابن عباس عن ميمونة زوج النبي ﷺ أنها استفتت رسول الله ﷺ في فأرة سقطت في سمن لهم جامد، فقال: «ألقوها وما حولها وكلوا سمنكم». اهـ (٦/ ٣٣٠).

وقد نقلنا قبل عن الحافظ أنه قال: وكذا وقع -يعني ذكر الجامد- عند أحمد من رواية الأوزاعي عن الزهري. اهـ وقد ذكرنا آنفا رواية الأوزاعي هذا من مسند الإمام أحمد -رحمه الله تعالى-

فقد تبين أن أحمد كان يعلم أن السمن الذي سقطت فيه الفأرة، وسئل عنه رسول الله ﷺ كان جامدا، وكذا ابنه عبدالله كان يعلم ذلك لأنه كان سمع من أبيه رواية الأوزاعي هذه أيضا، فما كان الابن يحتاج إلى السؤال، حتى يحتاج أبوه إلى الجواب، أو الغضب. سلمنا أن الابن سأل من غير أن تمس الحاجة إليه والحالة هذه لكن كان للأب أن يوجهه إلى رواية الأوزاعي هذه.

وهذا كله يرشدنا إلى أن حكاية سؤال الابن، وغضب أبيه أحمد عليه لا تكاد تصح، ولم يأت صاحب الفيض بإسنادها ولا أحالها على كتاب حتى تنظر فيه، ومما ذكرنا ظهر وجه آخر لغضب أحمد إن ثبت غضبه.

١١٦٧- **قال**: ثم مفهوم حديثه قد جاء منطوقا في حديث عند أبي داود ص ٥٣٦ عن أبي هريرة، والنسائي (١/ ٢٩١) عن ميمونة، وحينئذ صار مفهومه مؤيدا بمنطوق صريح الحديث. بقي إعلاله فالجواب عنه أنه صححها إسحاق بن راهويه، والذهلي في الزهريات كما في الفتح (١/ ٢٣٩). اهـ (١/ ٣٣٤).

يقول أولا: قال أبو داود في الأطعمة: باب في الفأرة تقع في السمن: حدثنا

مسدد قال: ناسفيان قال: نا الزهري عن عبيدالله بن عبدالله عن ابن عباس عن ميمونة أن فأرة وقعت في سمن، فأخبر النبي ﷺ، فقال: «ألقوا ما حولها وكلوا».

حدثنا أحمد بن صالح، والحسن بن علي -واللفظ للحسن- قالا: نا عبدالرزاق أنا معمر عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا وقعت الفأرة في السمن، فإن كان جامدا فألقوها، وما حولها، وإن كان مائعا فلا تقربوه».

قال الحسن: قال عبدالرزاق: وربما حدث به معمر عن الزهري عن عبيدالله بن عبدالله عن ابن عباس عن ميمونة عن النبي ﷺ.

حدثنا أحمد بن صالح: نا عبدالرزاق قال: أنا عبدالرحمن بن بوذويه عن معمر عن الزهري عن عبيدالله بن عبدالله عن ابن عباس عن ميمونة عن النبي ﷺ بمثل حديث الزهري عن ابن المسيب. اهـ (٣/ ٤٣٠ مع العون).

قال البخاري في الذبائح: باب إذا وقعت الفأرة في السمن الجامد أو الذائب: حدثنا الحميدي: حدثنا سفيان: حدثنا الزهري قال: أخبرني عبيدالله بن عبدالله بن عتبة أنه سمع ابن عباس يحدثه عن ميمونة: أن فأرة وقعت في سمن، فماتت، فسئل النبي ﷺ عنها، فقال: «ألقوها وما حولها وكلوه».

قيل لسفيان: فإن معمرا يحدثه عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة. قال: ما سمعت الزهري يقول إلا عن عبيدالله عن ابن عباس عن ميمونة عن النبي ﷺ. ولقد سمعته منه مرارا. اهـ (٩/ ٦٦٨ مع الفتح).

قال الحافظ في الباب: ورواه عبدالرزاق عن معمر عن ابن شهاب مجودا وله فيه عن ابن شهاب إسناد آخر عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة، ولفظه: سئل رسول الله ﷺ عن الفأرة تقع في السمن قال: «إذا كان جامدا فألقوها وما حولها، وإن كان مائعا فلا تقربوه». وحكى الترمذي عن البخاري أنه قال في رواية معمر

هذه: هي خطأ. وقال ابن أبي حاتم عن أبيه: إنها وهم. وأشار الترمذي إلى أنها شاذة. وقال الذهلي في الزهريات: الطريقان محفوظان لكن طريق ابن عباس عن ميمونة أشهر. والله أعلم. اهـ (١/ ٣٤٤).

وقال في الذبائح: قوله: فإن معمرا يحدث به الخ طريق معمر هذه وصلها أبو داود عن الحسن بن علي الحلواني، وأحمد بن صالح كلاهما عن عبدالرزاق عن معمر بإسناده المذكور إلى أبي هريرة، ونقل الترمذي عن البخاري أن هذه الطريق خطأ، والمحفوظ رواية الزهري من طريق ميمونة، وجزم الذهلي بأن الطريقين صحيحان، وقد قال أبو داود في روايته عن الحسن بن علي: قال الحسن: وربما حدث به معمر عن الزهري عن عبيدالله بن عبدالله عن ابن عباس عن ميمونة، وأخرجه أبو داود أيضا عن أحمد بن صالح عن عبدالرزاق عن عبدالرحمن بن بوذويه عن معمر كذلك من طريق ميمونة، وكذا أخرجه النسائي عن خشيش بن أصرم عن عبدالرزاق، وذكر الإسماعيلي أن الليث رواه عن الزهري عن سعيد بن المسيب قال: بلغنا أن النبي ﷺ سئل عن فأرة وقعت في سمن جامد. الحديث، وهذا يدل على أن لرواية الزهري عن سعيد أصلا، وكون سفيان بن عيينة لم يحفظه عن الزهري إلا من طريق ميمونة لا يقتضي أن لا يكون له عنده إسناد آخر. اهـ (٩/ ٦٦٨).

وقد تبين مما حكينا هنا أمور:

الأول: أن لعمر في رواية هذا الحديث عن الزهري طريقين: إحداهما: طريق الزهري عن عبيدالله عن ابن عباس عن ميمونة، وتابعه عليها مالك، وسفيان، والأوزاعي، وغيرهم. والثانية طريق الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة، وتفرد به معمر نعم تابعه عليه الليث عن الزهري عن سعيد قال: بلغنا الخ مرسلا.

الثاني: أن الطريقين صحيحان محفوظان كما جزم به الذهلي، وابن حبان

وغيرهما، وتفرد ثقة بشيء من الإسناد أو المتن بمجرده لا يورث الضعف في ثبوت ذلك الشيء كما تقرر في موضعه، ولا سيما إذا تابعه ثقة آخر ولومرسلا.

الثالث: أن حكم البخاري في رواية معمر بأنها خطأ، وأبي حاتم بأنها وهم وإشارة الترمذي ألى أنها شاذة إنما يتعلقان بطريق معمر عن الزهري عن سعيد عن أبي هريرة، ويدل عليه ما ذكره البخاري في صحيحه، والترمذي في جامعه، لا بالمتن المروي بهذا الطريق لأن هذا المتن مروي بطريق معمر عن الزهري عن عبيدالله عن ابن عباس عن ميمونة أيضا، وقد تابعه عليه سفيان.

الرابع: أن الاستدلال بقول سفيان: ما سمعت الزهري يقول إلا: عن عبيدالله عن ابن عباس عن ميمونة عن النبي ﷺ، ولقد سمعته مرارا. على أن طريق معمر عن الزهري عن سعيد عن أبي هريرة خطأ أو وهم، أوشاذ ليس بصواب لأن كون سفيان لم يحفظه عن الزهري، أولم يسمعه منه إلا من طريق ميمونة مرة أو مرارا لا يقتضي أن لا يكون له عند الزهري إسناد آخر. ولا أن لا يكون غير سفيان من أصحاب الزهري حفظه عنه، أو سمعه منه بغير إسناد سفيان، أو به وبغيره جميعا، ومن حفظ، أو سمع حجة على من لم يحفظ ولم يسمع.

ثانيا: قال النسائي في كتاب الفرع والعتيرة: باب الفأرة تقع في السمن: أخبرنا قتيبة قال: ثنا سفيان عن الزهري عن عبيدالله بن عبدالله عن ابن عباس عن ميمونة أن فأرة وقعت في سمن، فماتت، فسئل النبي ﷺ، فقال: «ألقوها وما حولها، وكلوه».

أخبرنا يعقوب بن إبراهيم الدورقي، ومحمد بن يحيى بن عبدالله النيسابوري عن عبدالرحمن عن مالك عن الزهري عن عبيدالله بن عبدالله عن ابن عباس عن ميمونة أن النبي ﷺ سئل عن فأرة وقعت في سمن جامد، فقال: «خذوها وما حولها، فألقوه».

أخبرنا خشيش بن أصرم قال: ثنا عبدالرزاق قال: أخبرني عبدالرحمن بن بوذويه أن معمرا ذكره عن الزهري عن عبيدالله بن عبدالله عن ابن عباس عن ميمونة عن النبي ﷺ أنه سئل عن الفأرة تقع في السمن، فقال: «إن كان جامدا فألقوها وما حولها، وإن كان مائعا فلا تقربوه». اهـ (٢/ ١٨٤).

تنبيه

تقدم قول الحافظ: وقع عند النسائي من رواية ابن القاسم عن مالك وصف السمن في الحديث بأنه جامد، وتقدم التنبيه عليه في الطهارة. اهـ (٩/ ٦٦٩).
ولفظ تنبيه الحافظ ذلك في الطهارة: ولم يذكر أحد منهم -يعني من أصحاب الموطا لمالك- لفظة: «جامد». إلا عبدالرحمن بن مهدي الخ (١/ ٣٤٤).

ورواية عبدالرحمن بن مهدي عن مالك موجودة في النسائي أيضا كما ذكرناها آنفا، وأما رواية ابن القاسم عن مالك فلم أجدها في النسائي حتى الآن، وقد عزاها الحافظ للنسائي، وقد قال هو أيضا: ولم يذكر أحد منهم الخ.

ثالثا: إن قوله: ثم مفهوم حديثه قد جاء منطوقا في حديث الخ يشعر أيضا بأن مفهوم حديثه لم يجئ منطوقا في حديث عند أبي داود عن ميمونة والأمر ليس كذلك لأن مفهوم حديثه قد جاء منطوقا في حديث عند أبي داود عن ميمونة أيضا، فإن أبا داود قال: قال الحسن: قال عبدالرزاق: وربما حدث به معمر عن الزهري عن عبيدالله بن عبدالله عن ابن عباس عن ميمونة عن النبي ﷺ. حدثنا أحمد بن صالح: نا عبدالرزاق قال: أنا عبدالرحمن بن بوذويه عن معمر عن الزهري عن عبيدالله بن عبدالله عن ابن عباس عن ميمونة عن النبي ﷺ بمثل حديث الزهري عن ابن المسيب. اهـ وقد ذكرناه قبل.

رابعا: إن قوله: بقي إعلاله الخ صريح في أن البخاري أعل زيادة: «وإن كان

مائعا فلا تقربوه» . وقد قال قبل : إنه علل الزيادة التي رويت في هذا الحديث، وهي : «فإن كان مائعا فلا تقربوه الخ» وفيه أن البخاري إنما علل وخطأ طريق معمر عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة، لا زيادة : «وإن كان مائعا فلا تقربوه» . فإن هذه الزيادة قد رواها سفيان ومعمر كلاهما عن الزهري عن عبيدالله بن عبدالله عن ابن عباس عن ميمونة عن النبي ﷺ كما تقدم .

وأما ما عزوه للبخاري والزهري من أنهما ذهبا إلى التسوية بين الجامد والمائع دون التفرقة بينهما ففي كونه قولا ومذهبا لهما نظر قوي، ولا دليل عند هؤلاء العازين إلا احتمال صنيعهما له، ولا ريب أن احتمال صنيعهما للتسوية ليس بأقوى من احتماله للتفرقة، بل احتماله للتفرقة أقوى، وللتفصيل موضع آخر، وبالله التوفيق .

خامسا : إن قوله : صححها إسحاق بن راهويه والذهلي في الزهريات كما في الفتح . اهـ (١/ ٢٣٩) . فيه أن الحافظ إنما قال في هذا الموضع من الفتح الذي هو هذا الباب : وقال الذهلي في الزهريات : الطريقان عندنا محفوظان لكن طريق ابن عباس عن ميمونة أشهر . اهـ ولم يذكر في هذا الموضع المحال عليه من قبل صاحب الفيض تصحيح إسحاق بن راهويه، ولا تصحيح الذهلي في الزهريات، ولا في غيرها، وكون طريق محفوظا لا يستدعي صحته لأن الطريق الحسن أيضا يكون محفوظا . نعم قال الحافظ في الذبائح من الفتح : وجزم الذهلي بأن الطريقين صحيحان . اهـ (٩/ ٦٦٨) .

والحاصل أن تصحيح إسحاق بن راهويه لحديث معمر عن الزهري عن سعيد عن أبي هريرة الذي أعله البخاري لا يوجد في الفتح لا في هذا الباب الذي أحاله عليه صاحب الفيض، ولا في باب إذا وقعت الفأرة في السمن الجامد، أو الذائب من كتاب الذبائح، وأما تصحيح الذهلي له فلا يوجد في هذا الباب الذي أحاله عليه

صاحب الفيض، وإنما يوجد في باب إذا وقعت الفأرة الخ.

فإن قلت: إن الحافظ قال في باب إذا وقعت الفأرة الخ من الذبائح: قوله: فقال: «ألقوها وما حولها». هكذا أورده أكثر أصحاب ابن عيينة عنه، ووقع في مسند إسحاق بن راهويه، ومن طريقه أخرجه ابن حبان بلفظ: «إن كان جامدا فألقوها وما حولها وكلوه، وإن كان ذائبا فلا تقربوه». وهذه الزيادة في رواية ابن عيينة غريبة، وسيأتي القول فيها. اهـ (٩/ ٦٦٨).

وقال في باب إذا وقعت الفأرة الخ أيضا: وتقدم التنبيه على الزيادة التي وقعت في رواية إسحاق بن راهويه عن سفيان، وأنه تفرد بالتفصيل عن سفيان دون حفاظ أصحابه مثل أحمد، والحميدي، ومسدد، وغيرهم. اهـ (٩/ ٦٦٩) فقد وجد تصحيح إسحاق في الفتح، وإن كان في باب إذا وقعت الفأرة الخ من كتاب الذبائح دون هذا الباب الذي أحيل عليه، ولا مضايقة في مثل هذا.

قلت: إن الكلام في تصحيح الزيادة في حديث معمر عن الزهري عن سعيد عن أبي هريرة كما يدل عليه قول صاحب الفيض نفسه قبل: قال الترمذي (٢/ ٢) بعد إخراج هذه الزيادة: سمعت محمد بن إسماعيل يقول: حديث معمر عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة عن النبي ﷺ في هذا خطأ. اهـ (١/ ٣٣٣) ولم يذكر الحافظ تصحيح إسحاق لهذه الزيادة، ولا روايته لها.

وليس الكلام في تصحيح الزيادة في حديث معمر عن الزهري عن عبيدالله عن ابن عباس عن ميمونة عن النبي ﷺ، ولا في حديث سفيان عن الزهري عن عبيدالله عن ابن عباس عن ميمونة عن النبي ﷺ.

مع أن الحافظ لم يذكر تصحيح إسحاق لهذه الزيادة لا في حديث سفيان ولا في حديث معمر، وإنما ذكر أن إسحاق رواها في حديث سفيان، وأوردها في مسنده، وأنت تعلم أن رواية محدث لشيء، وإيراده في مسنده أمر، وتصحيحه له

أمر آخر إلا أن يكون مسنده مما التزم صحته، أو يكون هو لا يروي إلا صحيحا، ومعلوم أن كلا الأمرين هنا منتف فإن إسحاق ليس ممن لا يروي إلا ما صح، ولا مسنده مما التزم صحته.

والحاصل أن تصحيح إسحاق لهذه الزيادة سواء أكانت في حديث أبي هريرة أم في حديث ميمونة من رواية سفيان، أو من رواية معمر لا يوجد في الفتح لا في هذا الباب الذي أحاله عليه صاحب الفيض، ولا في باب إذا وقعت الفأرة الخ من الذبائح، وأما في غير هذين الموضعين من الفتح فلم أره فيه إلى الآن، والله أعلم.

١١٦٨- **قال**: فظهر مما قلنا أنه لا دليل عنده على التسوية بين حكم الجامد والذائب من نص الحديث، بل حديث البخاري بمفهومه، وحديث أبي داود والنسائي بمنطوقه صريح في التفرقة بينهما، وهذا هو مذهب الجمهور. اهـ (١/ ٣٣٤).

يقول: إن الحديث لا يدل على التسوية، بل هو نص صحيح صريح في التفرقة نعم لم يرد في بعض طرقه التفصيل والتصريح بالتفرقة لكن البخاري لا يقول بالتسوية، وإنما هو أمر نسبه إليه شراح كتابه.

قال صاحب الفيض نفسه قبل: إن الشارحين عامة ذهبوا إلى أن البخاري -رحمه الله تعالى- اختار مذهب مالك -رحمه الله تعالى- وذلك لأنه -إلى أن قال: ولا دليل فيه على ما قالوا، والظاهر عندي أنه اختار الرواية الغير المشهورة عن أحمد الخ (١/ ٣٣٣)

فقد اعترف صاحب الفيض أن ترجمة البخاري هذه، وترجمته في الذبائح لا تدلان على أنه قال بالتسوية، وصرح بأنه لا دليل فيما ذكره الشارحون على ما قالوا من أنه اختار القول بالتسوية.

والذي أرى هو أن البخاري والزهري قد اختارا ما يدل عليه الحديث مفهوما

ومنطوقا من التفرقة بين الجامد والذائب من السمن، ولم يخالفا في المسألة أكثر أهلم العلم كما ظن.

١١٦٩- **قال**: ثم نقل الحافظ في كتاب الأطعمة (٩/ ٥٣١) تحديد ما يلقى، فروي عن عطاء بن يسار أنه قدرالكف: قلت: لوكان المصنف -رحمه الله تعالى- اختار مذهب مالك- رحمه الله تعالى- لكان لهذا النقل فائدة أما إذا علمت أنه لم يذهب إليه فلا طائل تحته. اهـ (١/ ٣٣٤- ٣٣٥).

يقول اولا: إن الحافظ قال في كتاب الذبائح باب إذا وقعت الفأرة الخ: قوله: «ألقوها وما حولها». لم يرد في طريق صحيحة تحديد ما يلقى، لكن أخرجه ابن أبي شيبة من مرسل عطاء بن يسار أنه يكون قدر الكف، وسنده جيد لولا إرساله، وقد وقع عند الدارقطني من رواية يحيى القطان عن مالك في هذا الحديث: «فأمر أن يقور ما حولها فيرمى به». وهذا أظهر في كونه جامدا من قوله: «وما حولها». فيقوي ما تمسك به ابن العربي. اهـ (٩/ ٦٧٠).

إن رواية عطاء بن يسار المرسلة التي أحالها الحافظ على ابن أبي شيبة لم أجدها في كتاب المصنف له حتى الآن، وقال محقق المصنف مختار أحمد الندوي -حفظه الله تعالى- في آخر باب ما قالوا في الفأرة تقع في السمن: ولعله فات هذا الباب ما أشار إليه الحافظ ابن حجر في فتح الباري ٢٣/ ٣٢٠ من أن ابن أبي شيبة أخرج من مرسل عطاء بن يسار أنه (أي الإلقاء) يكون قدر الكف، وسنده جيد لولا إرساله. اهـ (٨/ ٩٦).

نعم أخرج عبدالرزاق في مصنفه: عن إبراهيم بن محمد عن شريك بن أبي نمر عن عطاء بن يسار قال: سئل رسول الله ﷺ عن الفأرة تقع في السمن قال: «إن كان جامدا أخذ ما حولها قدر الكف، وأكل بقيته». اهـ (١/ ٨٥/ ٢٨٢).

والذي أرى هو أن مرسل عطاء بن يسار هذا إنما أخرجه عبدالرزاق في

مصنفه، وأخطا الحافظ في عزوه لابن أبي شيبة إن كان مراده أن ابن أبي شيبة أخرجه في المصنف كما هو الظاهر.

هذا وقد أخرج عبدالرزاق أيضا في مصنفه: عن إبراهيم بن محمد عن أبي جابر البياضي عن ابن المسيب قال: سئل رسول الله ﷺ عن الفأرة تقع في السمن قال: «إن كان جامدا أخذ ما حولها قدر الكف، وإذا وقعت في الزيت استصبح». اهـ (١/ ٨٥/ ٢٨٣).

وهذا أيضا مرسل، وفي إسناده أبو جابر البياضي، وهو ضعيف قال الذهبي في الميزان: محمد بن عبدالرحمن أبو جابر البياضي المدني عن سعيد بن المسيب وهو الذي يقول فيه الشافعي: من حدث عن أبي جابر البياضي بيض الله تعالى عينيه. وقال يحيى بن سعيد: سألت مالكا عنه، فلم يكن يرضاه. وقال أحمد: منكر الحديث جدا وعن مالك قال: كنا نتهمه بالكذب. وقال ابن معين: ليس بثقة. حدث عنه ابن أبي ذئب، وروى عباس عن يحيى: كذاب. وقال النسائي وغيره: متروك الحديث. اهـ (٣/ ٦١٧).

ثانيا: إن ظاهر كلام صاحب الفيض أن الحافظ روى عن عطاء بن يسار أنه قدر الكف من قوله، والأمر ليس كذلك لأن الحافظ قد صرح بأنه من مرسل عطاء بن يسار، ولو كان من قوله لم يكن مرسلا.

ثالثا: إن الحافظ -رحمه الله تعالى- ذكر مرسل عطاء بن يسار المذكور في شرح قوله ﷺ: «ألقوها وما حولها». وقال صاحب الفيض نفسه قبل: أما الجواب عنه وهو الموضع الرابع فبأن الحديث الذي أخرجه يدل على أنه في الجامد، وليس في الذائب. وقال أيضا: وبالجملة أن الإلقاء لما لم يتصور إلا في الجامد الخ، وقد صرح في مرسل عطاء بن يسار المذكور نفسه بأن السمن الذي يؤخذ منه ما حول الفأرة قدر الكف، ويؤكل بقيته مشروط بكونه جامدا.

فلنقل الحافظ مرسل عطاء بن يسار في قدرما يلقى من ذلك السمن فائدة عظيمة، وطائل نائل ولو لم يختر البخاري مذهب مالك -رحمه الله تعالى- لأنه بصدد شرح الحديث مع قطع النظر عن مذهب المصنف، وغيره.

وإنما قال صاحب الفيض: لوكان المصنف اختار مذهب مالك الخ لأنه زعم أن إلقاء قدر الكف في مرسل عطاء بن يسار إنما هو من المائع والذائب، والأمر ليس كذلك كما عرفت.

رابعا: إن قوله: ثم نقل الحافظ في كتاب الأطعمة الخ فيه أن نقل الحافظ هذا ليس في كتاب الأطعمة، وإنما هو في كتاب الذبائح كما تقدم.

ومثل قوله هذا قول المحشي: لما سئل الزهري عن الفأرة تموت في السمن جامدا أو غير جامد أجاب كما في الأطعمة أنه بلغنا الخ (١/ ٣٣٤) فإن السؤال عن الزهري، وجوابه لذلك السؤال ليسا في الأطعمة، وإنما هما في الذبائح.

١١٧٠- **قال**: قوله: «اللون لون الدم». وجه تناسبه بالباب أن الاعتبار للمعنى دون الصورة كما أن دم الشهيد دم صورة إلا أنه مسك معنى، فكذلك العبرة في الماء للمعنى وهو التغير وعدمه... إلى قوله: ويمكن أن يكون تعرض الخ (١/ ٣٣٥).

أقول: والظاهر أنه أشار إلى أن المعتبر في الأحكام الأسماء.

يقول: إن صاحب الفيض ذكر في هذا الكلام لمناسبة الحديث بالباب ثلاثة أوجه: الأول من قبل نفسه جزما، والثالث أيضا من قبل نفسه لكن احتمالا من دون جزم لكن لا يظهر الفرق بينهما لأن حاصل الأول أن العبرة في الماء للمعنى، وهو التغير وعدمه، وحاصل الثالث أن العبرة بالأوصاف، وهي الطعم واللون والريح، ولا ريب أن الأول هو الثالث، فتدبر، وبالله التوفيق.

١١٧١- **قال بعض الناس**: قوله: قال معن: ثنا مالك مالا أحصيه يقول: عن ابن عباس عن ميمونة. هو قول علي بن عبدالله، وهو متصل يأتي الحديث في

ص٨٣١ وفيه: قيل لسفيان: فإن معمرا يحدثه عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة. قال: ما سمعت الزهري يقوله إلا عن عبيدالله عن ابن عباس عن ميمونة عن النبي ﷺ، ولقد سمعته منه مرارا. انتهى

وبهذا تبين وجه قوله ههنا: قال معن ثنا مالك الخ فإنه يريد به الرد على من زعم أن الحديث عن سعيد عن أبي هريرة، لا على من يزعم أنه عن ابن عباس، ومن مسانيده، والله أعلم (كذا أفاده مولانا عبدالعزيز السهالوي المرحوم نور الله مرقده). اهـ (٣٣).

يقول: قال العيني في الباب: أشار البخاري بهذا الكلام إلى أن الصحيح في هذا عن ابن عباس عن ميمونة وإن كانت هذه الطريقة أنزل من الطريقة الأولى، وذلك لأن في إسناد هذا الحديث اختلافا كثيرا بينه الدارقطني حيث روى تارة بإسقاط ميمونة من حديث الزهري عن عبيدالله عن ابن عباس عن النبي ﷺ، وهذه رواية الأوزاعي عن الزهري، وكذلك رواه الشافعي عن مالك من غير ذكر ميمونة، وكذا في رواية القعنبي عن مالك، وتارة بإسقاط ابن عباس كما لم يذكر في رواية ابن وهب عن ابن عباس ومنهم من لم يذكر ابن عباس، ولا ميمونة كيحيى بن بكير، وأبي مصعب، ورواه عبدالملك بن الماجشون عن مالك عن الزهري عن عبدالله عن ابن مسعود، وقال عبدالجبار عن الزهري عن سالم عن أبيه، ووهم عبدالملك، ورواه أبو داود من حديث عبدالرزاق عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة، ولفظه: سئل رسول الله ﷺ عن الفأرة تقع في السمن قال: «إذا كان جامدا فألقوها، وإن كان مائعا فلا تقربوه».

وقال أبو عمر: هذا اضطراب شديد من مالك في سند هذا الحديث. وقال الإسماعيلي: هذا الحديث معلول. وفي رواية: سئل الزهري عن الدابة تموت في الزيت والسمن وهو جامد أو غير جامد، فقال: بلغنا أن رسول الله ﷺ أمر بفأرة

ماتت في سمن، فأمر بما قرب منها، فطرح، ثم أكل.

ولما كان الأمر كذلك بين البخاري أن الرواية التي فيها ابن عباس عن ميمونة هي الأصح. ألا ترى أن معن بن عيسى يقول: حدثنا مالك يعني بهذا الحديث ما لا أحصيه يعني مرارا كثيرة لا يضبطها لكثرتها يقول: عن ابن عباس عن ميمونة. اهـ (١/ ٩٢٩).

والمقصود من نقل كلام العيني هذا بطوله أنه ذهب إلى أن مقصود المصنف من الإتيان بقول معن: ثنا مالك مالا أحصيه يقول الخ الحكم برجحان وجه أتى به المصنف في صحيحه من الوجوه التي رويت عن مالك، والوجوه التي أثرت عن الزهري، وهذا هو الذي ذهب إليه بعض الناس الذي ذكرنا كلامه قبل، فقد تبع هو في هذا العيني.

والظاهر الصواب أن المصنف إنما أتى بقول معن: ثنا مالك مالا أحصيه الخ هنا ليحكم به فيما اختلفوا به على مالك، وأما الحكم فيما اختلفوابه على الزهري فإنما أشار إليه المصنف في الذبائح حيث ذكر أنه قيل لسفيان: فإن معمرا يحدثه عن الزهري عن سعيد عن أبي هريرة الخ.

قال الحافظ في الباب: قوله: قال معن. هو قول علي بن عبدالله، فهو متصل، وأبعد من قال: إنه معلق وإنما أورد البخاري كلام معن، وساق حديثه بنزول- بالنسبة للإسناد الذي قبله- مع موافقته له في السياق للإشارة إلى الاختلاف على مالك في إسناده، فرواه أصحاب الموطا عنه واختلفوا، فمنهم من ذكره عنه هكذا كيحيى بن يحيى وغيره، ومنهم من لم يذكر فيه ميمونة كالقعنبي وغيره، ومنهم من لم يذكر فيه ابن عباس كأشهب وغيره، ومنهم من لم يذكر فيه ابن عباس ولا ميمونة كيحيى بن بكير وأبي مصعب، ولم يذكر أحد منهم لفظة «جامد» إلا عبدالرحمن بن مهدي الخ (١/ ٣٤٤).

وقال الحافظ في الباب أيضا: وقد استشكل ابن التين إيراد البخاري كلام معن هذا مع كونه غير مخالف لرواية إسماعيل- يعني المخرجة في الكتاب قبل رواية معن وكلامه هذا- وأجيب بأن مراده أن إسماعيل لم يتفرد بتجويد إسناده وظهرلى وجه أخر، وهو أن رواية معن المذكورة وقعت خارج الموطأ هكذا وقد رواها في المؤطا، فلم يذكر ابن عباس ولا ميمونة. كذا أخرجه الإسماعيلي وغيره من طريقه، فأشار المصنف إلى أن هذا الاختلاف لايضر لأن مالكا كان يصله تارة، ورواية الوصل عنه مقدمة قد سمعه منه معن بن عيسى مرارا، وتابعه غيره من الحفاظ، والله أعلم. اهـ (١/ ٣٤٤).

ومن مثل هذا يتبين رجحان كفة الحافظ في معرفة الحديث وفنونه على كفة العيني فيها. هذا وفي كلام العيني أنظار أخر لتفصيلها موضع آخر.

فقول بعض الناس: فإنه يريد به الرد على من زعم أن الحديث عن سعيد عن أبي هريرة. فيه أنه لايريد به الرد على من زعم أن الحديث عن سعيد عن أبي هريرة، والذي يريد به الرد على من زعم أن الحديث عن سعيد عن أبي هريرة فإنما هو ما أورده في الذبائح من أنه قيل لسفيان فإن معمرا يحدثه عن الزهري عن سعيد الخ وقد نقله بعض الناس أيضا في أثناء كلامه هذا، فمراد المصنف بما ههنا من كلام معن أمر وهو الحكم في الاختلاف على مالك، وبما في الذبائح من كلام سفيان أمر آخر وهو الحكم في الاختلاف على الزهري، والله أعلم.

١١٧٢- قال بعض الناس: قوله: «والعرف عرف المسك». المسك بكسر الميم هو بعض دم الغزال، ومنه يعلم مطابقته للترجمة لأن المسك طاهر، وأصله نجس فلما تغير خرج عن حكمه، فكذا الماء إذا تغير خرج عن حكمه وإن اختلف التغيران (خير جاري) اهـ

يقول اولا: إن بناء هذا الكلام على أن الدم نجس ولوكان غير خارج من

سبيلي الإنسان، ولا دليل في الكتاب، ولا في السنة الثابتة يثبت هذا المدعى. نعم الدم الخارج من إحدى سبيلي الإنسان نجس، وكذا الدم الخارج من الحيوان النجس، والدم الذي هو أصل المسك ليس من هذه الدماء النجسة.

ثانيا: إن بعض دم الغزال صار مسكا، ولم يبق دما، والماء المخلوط بشيء نجس لم يصر ذلك الشيء النجس، وقد بقي ماء وإن كان مخلوطا بشيء نجس، فلم يزل عنه اسم الماء، ولا حصل له اسم ذلك الشيء النجس بعد، فقد وجد بين الأصل والفرع فرق.

ثالثا: إن ههنا فرقا آخر، وهو أن الأصل قد صار فيه النجس بزعمهم طاهرا، والفرع ليس الأمر فيه كذلك، بل قد صار فيه الطاهر نجسا.

-(باب البول في الماء الدائم)-

١١٧٣- **قال**: والأمر أن هذا الأعرج كانت عنده صحيفة تحتوي على أحاديث وقد أخذ عنها البخاري أحاديث كما أن عند مسلم أيضا صحيفة عن همام وقد أخذ عنها أيضا، ثم يشير كل منهما إلى تلك الصحيفة بطريق مخصوص أما البخاري فيذكر أول حديثه الخ (١/ ٣٣٦).

يقول أولا: إن كلام صاحب الفيض هذا يشعر بمفهومه أن صحيفة الأعرج ليست عند مسلم. ولم يأخذ هو عنها، وإن صحيفة همام ليست عند البخاري، ولا أخذ هو عنها، والأمر ليس كذلك فإن كلا من الشيخين قد أخذ من كل من الصحيفتين.

قال الحافظ في الباب: والظاهر أن نسخة أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة كنسخة معمر عن همام عنه، ولهذا قل حديث يوجد في هذه إلا وهو في الأخرى وقد اشتملتا على أحاديث كثيرة أخرج الشيخان غالبها، وابتداء كل نسخة منهما حديث: «نحن الآخرون السابقون». فلهذا صدر به البخاري فيما أخرجه من كل

منهما وسلك مسلم في نسخة همام طريقا أخرى، فيقول في كل حديث أخرجه منها: قال رسول الله ﷺ: فذكر أحاديث منها وقال رسول الله ﷺ فيذكر الحديث الذي يريده يشير بذلك إلى أنه من أثناء النسخة، لا من أولها، والله أعلم. اهـ (١/ ٣٤٦-٣٤٧).

وقال الحافظ في الأيمان والنذور: وقوله: «نحن الآخرون السابقون يوم القيامة». طرف من حديث تقدم بتمامه في أول كتاب الجمعة لكن من وجه آخر عن أبي هريرة، وقد كرر البخاري منه هذا القدر في بعض الأحاديث التي أخرجها من صحيفة همام من رواية معمر عنه، والسبب فيه أن حديث «نحن الآخرون» هو أول حديث في النسخة، وكان همام يعطف عليه بقية الأحاديث بقوله: وقال رسول الله ﷺ. فسلك في ذلك البخاري ومسلم مسلكين أحدهما هذا، والثاني مسلك مسلم، فإنه بعد قول همام: هذا ما حدثنا به أبوهريرة عن النبي ﷺ. يقول: فذكر عدة أحاديث منها وقال رسول الله ﷺ. ثم استمر على ذلك في جميع ما أخرجه من هذه النسخة، وهو مسلك واضح.

وأما البخاري فلم يطرد له في ذلك عمل، فإنه أخرج من هذه النسخة في الطهارة، وفي البيوع، وفي النفقات، وفي الشهادات، وفي الصلح، وقصة موسى والتفسير، وخلق آدم، والاستيذان، وفي الجهاد في مواضع، وفي الطب، واللباس وغيرها، فلم يصدر شيئا من الأحاديث المذكورة بقوله: «نحن الآخرون السابقون». وإنما ذكر ذلك في بعض دون بعض، وكأنه أراد أن يبين جواز كل من الأمرين الخ (١١/ ٥١٨).

ثانيا: إن ظاهر كلام صاحب الفيض هذا أن المصنف- رحمه الله تعالى- قد استمر على صنيعه ههنا في جميع ما أخرج في الكتاب من نسخة أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة، والأمر ليس كذلك. قال الحافظ في التوحيد، باب قول الله

تعالى: ﴿يريدون أن يبدلوا كلام الله﴾. الخ: الحديث الخامس حديث أبي هريرة أيضا قوله: أنه سمع أبا هريرة أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «نحن الآخرون السابقون يوم القيامة»، وبهذا الإسناد قال الله: «أنفق أنفق عليك». تقدم القول في الحكمة في تصديره هذا الحديث بقوله: «نحن الآخرون السابقون». في كتاب الديات في باب من أخذ حقه أواقتص، وحاصله أنه أول حديث في النسخة فكان البخاري أحيانا إذا ساق منها حديثا ذكر طرفا من أول حديث فيها، ثم ذكر الحديث الذي يريد إيراده وأحيانا لايصنع ذلك وقد وقع له في هذا الحديث بعينه كل من الأمرين، فإن هذا القدر، وهو قوله: «أنفق أنفق عليك». طرف من حديث طويل أورده بتمامه في تفسير سورة هود، وفيه: وقال: «يد الله ملآى لايغيضها نفقة». الحديث بتمامه واقتطع هذا القدر، فساقه في باب قوله تعالى: ﴿لما خلقت بيدي﴾، فذكر أوله: «يدالله ملآى». ولم يذكر أوله: «نحن الآخرون السابقون». ولا: «أنفق عليك». واقتصر منه هنا على هذا القدر، ووقع في الأطراف للمزي في ترجمة شعيب بن أبي حمزة عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة للبخاري في التفسير، وفي التوحيد بجميعه عن أبي اليمان عن شعيب. انتهى. والمفهوم من إطلاقه أنه في التوحيد نظيرما في التفسير، وليس كذلك. ا هـ (١٣/ ٤٦٩).

هذا وقد وقع للبخاري كل من الأمرين في هذا الباب بعينه من كتاب التوحيد فإنه قال فيه: حدثنا أبواليمان: أخبرنا شعيب: حدثنا أبوالزناد عن الأعرج حدثه أنه سمع أبا هريرة أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «نحن الآخرون السابقون يوم القيامة». وبهذا الإسناد قال الله: «أنفق أنفق عليك». ا هـ فهذا أمر.

وقال فيه أيضا: حدثنا: أبواليمان أخبرنا: شعيب: حدثنا أبوالزناد عن الأعرج عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: قال الله: «أنا عند ظن عبدي بي». اهـ فهذا أمر، فقد صنع البخاري كلا من الأمرين في باب واحد بعينه كما صنعهما

في حديث واحد بعينه.

وما أشرت إليه من أن البخاري صنع الأمرين في هذا الباب من كتاب التوحيد لم يشر إليه الحافظ فيه، وذلك أنه أظهر، وأسهل، وأسرع تبادرا إلى الذهن والفهم مما أشارهو إليه من أن البخاري صنع الأمرين في حديث واحد بعينه كما تقدم تفصيله في كلامه.

ثالثا: إن صاحب الفيض إن أراد بقوله: وقد فعل المصنف- رحمه الله تعالى- مثله في كتاب الجمعة (١/ ١٢٠)وكتاب الأنبياء. أن البخاري قد فعل في ذينك الموضعين مثل ما فعل هو في الباب ففيه نظرظاهر لأن المصنف- رحمه الله تعالى- لم يفعل في واحد من ذينك الموضعين مثل ما فعل هو في الباب.

أما في كتاب الجمعة فلأن المصنف قال في الباب الأول منه: حدثنا أبواليمان قال: أخبرنا شعيب قال: حدثنا أبوالزناد أن عبدالرحمن بن هرمز الأعرج مولى ربيعة بن الحارث حدثه أنه سمع أبا هريرة أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «نحن الآخرون السابقون يوم القيامة بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا، ثم هذا يومهم الذي فرض عليهم فاختلفوا فيه. فهد انا الله، فالناس لنا فيه تبع اليهود غدا، والنصارى بعد غد». اهـ

وأنت خبير بأن صنيع المصنف هذا ليس مثل صنيعه في الباب لأنه أخرج في الباب لفظ: «نحن الآخرون السابقون»، بالإسناد المذكور، ثم قال: وبإسناده قال: «لايبولن أحدكم في الماء الدائم الخ»، ولم يفعل مثل هذا في كتاب الجمعة، وإنما أخرج فيه حديث أبي هريرة بتمامه من نسخة الأعرج بالإسناد.

فإن قلت: إن المصنف قال في الباب الثاني عشر: باب هل على من لم يشهد الجمعة غسل الخ من كتاب الجمعة: حدثنا مسلم بن إبراهيم قال: حدثنا وهيب قال: حدثنا ابن طاؤس عن أبيه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «نحن

الآخرون السابقون يوم القيامة أوتوا الكتاب من قبلنا وأوتيناه من بعدهم، فهذا اليوم اختلفوا فيه، فهدانا الله فغدا لليهود، وبعد غد للنصارى»، فسكت، ثم قال: «حق على كل مسلم أن يغتسل في كل سبعة أيام يوما يغسل فيه رأسه وجسده». اهـ

فمراد صاحب الفيض بقوله: في كتاب الجمعة. هو هذا الحديث.

قلت: إن صاحب الفيض لم يرد بقوله: في كتاب الجمعة. هذا الحديث.

أما أولا فلأن الكلام هنا في أحاديث صحيفة الأعرج، ونسخته بإسناده وهذا الحديث ليس منها كما يظهر من إسناده، فإنه ليس بإسناد الأعرج.

وأما ثانيا فلأن الموضع الذي عزا إليه صاحب الفيض الحديث من كتاب الجمعة، وعينه بقوله: (١/ ١٢٠). ليس فيه هذا الحديث حديث وهيب عن ابن طاؤس عن أبيه الخ، وإنما فيه حديث أبي الزناد عن الأعرج الذي ذكرناه قبل.

سلمنا أن صاحب الفيض أراد بقوله: في كتاب الجمعة. هذا الحديث حديث وهيب في الباب الثاني عشر من أبواب كتاب الجمعة لكن نقول: إن المصنف لم يفعل في حديث وهيب في الباب الثاني عشر من كتاب الجمعة مثل ما فعل في الباب في حديث الأعرج عن أبي هريرة لأنه لابد لهذا الفعل أومثله أن يذكر حديثان الأول بالإسناد التام، ويقال في موضع إسناد الثاني: وبهذا الإسناد، أو: وبإسناده. ثم يذكر الحديث الثاني، ومعلوم أن حديث وهيب هذا المذكور في ذلك الموضع لايوجد فيه هذا الأمر هنا.

وأما في كتاب الأنبياء فلما ذكرنا قبيل لأن الحديث الذي أخرجه المصنف في هذا الموضع هو حديث وهيب عن ابن طاؤس عن أبيه عن أبي هريرة، وليس هو من أحاديث صحيفة الأعرج ونسخته بإسناده، ولم يصنع فيه المصنف مثل ما صنع في الباب.

وأما قوله ﷺ: «على كل مسلم في كل سبعة أيام الخ» فهو جزء لحديث

وهيب هذا، وليس بحديث آخر مروي بإسناد وهيب عن ابن طاؤس عن أبيه عن أبي هريرة، ويظهر ذلك بالرجوع إلى حديث وهيب في كتاب الجمعة، فإن فيه: «فسكت»، ثم قال: «حق على كل مسلم أن يغتسل في كل سبعة أيام يوما يغسل فيه رأسه، وجسده»، ومن هنا أن ترقيم بعض الناس على حديث وهيب هذا برقمين، وعده إياه حديثين ليسا بصواب، وإلى الله المرجع والمآب.

وإن أراد بقوله: وقد فعل المصنف- رحمه الله تعالى- مثله في كتاب الجمعة (١/ ١٢٠) وكتاب الأنبياء. أن البخاري قد فعل في هذين الموضعين مثل ما فعل مسلم. ففيه أن البخاري لم يفعل في واحد من هذين الموضعين مثل ما فعل مسلم لأن ما فعل مسلم هو أنه يذكر الإسناد بتمامه، ثم يقول: فذكر أحاديث منها. فيأتي بالحديث الذي يريد إخراجه من أثناء نسخة همام، ويظهر من النظر إلى أحاديث الموضعين اللذين أشار إليهما صاحب الفيض أن البخاري لم يفعل فيهما هذا الفعل.

ثم ههنا فرق آخر، وهو أن كلامنا هنا في نقل الحديث من صحيفة الأعرج ونسخته، وفعل مسلم المذكور إنما هو في نقل الحديث من صحيفة همام ونسخته، فتدبر ولاتكن من الغافلين واحمد الله رب العالمين.

١١٧٤- **قال**: قوله: «الماء الدائم الذي لايجري». وقد تعسر الفرق على الناس بين الدائم والراكد، حتى كاد يختفي عليهم، فقال بعضهم: الذي لايجري صفة كاشفة، وعندي بينهما فرق كثير... إلى قوله: فاحتاج إلى هذا القيد. اهـ (١/ ٣٣٦).

يقول أولا: إن من الناس من فرق بين الدائم والراكد ومنهم من لم يفرق بينهما، فمن لم يفرق فلم يفرق، فلا انتقاد عليه بتعسر الفرق، ومن فرق لم يتعسر عليه الفرق كما يدل عليه كلامهم فقول صاحب الفيض: وقد تعسر الفرق الخ كما

ترى .

قال الحافظ : قوله : «الذي لايجري» . قيل : هو تفسير للدائم وإيضاح لمعناه . وقيل : احترز به عن راكد يجري بعضه كالبرك . وقيل احترز به عن الماء الدائم لأنه جار من حيث الصورة ساكن من حيث المعنى ، ولهذا لم يذكر هذا القيد في رواية أبي عثمان عن أبي هريرة التي تقدمت الإشارة إليها حيث جاء فيها بلفظ : «الراكد» . بدل : الدائم ، وكذا أخرجه مسلم من حديث جابر . وقال ابن الأنباري : الدائم من حروف الأضداد يقال للساكن والدائر . ومنه أصاب الرأس دوام أي دوار ، وعلى هذا فقوله : «الذي لايجري» . صفة مخصصة لأحد معني المشترك ، وقيل : الدائم والراكد مقابلان للجاري ، لكن الدائم الذي له نبع ، والراكد الذي لانبع له . اهـ (١/ ٣٤٧)

وقوله : قيل : احترز به عن الماء الدائم لأنه جار الخ كذا في نسخة الفتح التي بيدي ، والصواب : قيل : احترز به عن الماء الدائر لأنه جار الخ .

وقال العيني : باب البول في الماء الدائم . أي هذا باب في بيان حكم البول في الماء الراكد ، وهو الذي لايجري ، وهو رواية الأصيلي : باب لاتبولوا في الماء الراكد وفي بعض النسخ : باب الماء الدائم . وفي بعضها : باب البول في الماء الدائم الذي لايجري وتفسير الدائم الذي لا يجري ، وذكر قوله : الذي لايجري . بعد الدائم يكون تاكيدا لمعناه ، وصفة موضحة له . وقيل : للاحتراز عن راكد لايجري بعضه كالبرك ونحوها . قلت : فيها تعسف . اهـ (١/ ٩٣٢)

وقال بعد ذلك في شرح الحديث : قوله : «في الماء الدائم» . من دام الشيء يدوم ، ويدام قال الشاعر :

يامى لاعزو ولا ملاما * في الحب إن الحب لن يداما

ديما ودواما وديمومة قاله ابن سيدة ، وأصله من الاستدارة وذلك أن أصحاب

الهندسة يقولون: إن الماء إذا كان بمكان فإنه يكون مستديرا في الشكل. ويقال: الدائم الثابت الواقف الذي لايجري.

وقوله: «الذي لايجري». إيضاح لمعناه وتاكيد له، ويقال: الدائم الراكد (كما) جاء في بعض الروايات. وفي تاريخ نيسابور: الماء الراكد الدائم احترز بقوله: «الذي لايجري». عن راكد يجري بعضه كالبرك. وقيل: احترز به عن الماء الدائر لأنه جار من حيث الصورة ساكن من حيث المعنى. اهـ (١/ ٩٣٥).

قال صاحب القاموس: دام يدوم، ويدام دوما، ودواما وديمومة، ودمت بالكسر تدوم نادرة، وأدامه، واستدامه، وداومه تأنى فيه، أوطلب دوامه، والديوم، والدوم الدائم ودام سكن، ومنه الماء الدائم، الدلو امتلأت، وأدمتها. اهـ.

وقال: الركود السكون، والثبات، وكقبول الناقة يدوم لبنها ولا ينقطع، والجفنة الملآى، وركد الميزان استوى. اهـ

وقال الراغب في المفردات: أصل الدوام السكون يقال: دام الماء أي سكن، ونهى أن يبول الإنسان في الماء الدائم، وأدمت القدر، ودومتها سكنت غليانها بالماء، ومنه دام الشيء إذا امتد عليه الزمان قال تعالى: ﴿وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم﴾. ﴿إلا ما دمت عليه قائما﴾. ﴿لن ندخلها أبدا ما داموا فيها﴾. وقال دمت تدام. وقيل: دمت تدوم نحومت تموت. ودومت الشمس في كبد السماء قال الشاعر:

والشمس حيرى لها في الجو تدويم

ودوم الطير في الهواء حلق، واستدمت الأمر تأنيت فيه، والظل الدوم الدائم، والديمة مطرتدوم أياما. اهـ.

وقال: ركد الماء والريح أي سكن، وكذلك السفينة، قال تعالى: ﴿ومن آياته

الجوار في البحر كالأعلام . إن يشأ يسكن الريح فيظللن رواكد على ظهره﴾ ، وجفنة ركود عبارة عن الامتلاء . ا هـ

ثانيا : إن حاصل الفرق الذي ذهب إليه صاحب الفيض هو أن بين الدائم والراكد عموما وخصوصا من وجه لصدقهما معا في ماء الغدير والحوض ، وصدق الدائم دون الراكد في ماء العيون ، وصدق الراكد دون الدائم في ماء سكن في موضع ، ثم لم ينشب أن نضب في الأرض ، وفيه نظر ظاهر لا يخفى على من أمعن النظر ، وأعمق الفكر في أقوال اللغويين التي قد نقلناها قبل ، والتي لم ننقلها هنا .

١١٧٥- **قال** : لا يقال : وحينئذ يقتصر النهي على الماء الذي لا يجري ، ولا يتناول الذي يجري . قلت : وفي مجمع الزوائد النهي عن الدائم الذي يجري أيضا ، ولكنه وهم عندي ، فروى الذي يجرى مكان لا يجري الخ (١/ ٣٣٦) :

يقول : إن الذي في مجمع الزوائد هو أن الهيثمي قال : وعن جابر قال : «نهى رسول الله ﷺ أن يبال في الماء الجاري» . رواه الطبراني في الأوسط ، ورجاله ثقات . ا هـ (١/ ٢٠٤) وقد حسنه الشيخ الألباني - حفظه الله تعالى - في صحيح الجامع الصغير (٦/ ٤٠) وفي تخريج الترغيب (١/ ٨٤) .

وأنت ترى أن حديث مجمع الزوائد ليس فيه لفظ الدائم ، ولا لفظ الذي يجري ، وإنما أتى بهذين اللفظين صاحب الفيض من قبل نفسه ، ولعله فعل هذا لغرض ، وقد سارالمثل : لأمر ماجدع قصيرأ نفه . ،ولايبعد هذا ولا سيما إذا لوحظ في ضوء قوله في الحاشية : ويقضي العجب من الحافظ - رحمه الله تعالى - أنه لم يؤم الخ (١/ ٣٣٩)

ثم إذ لم يكن في الحديث : الذي يجري ، لم يبق لقوله : فروى الذي يجري مكان لايجري . مساغ ، فقوله : ولكنه وهم عندي . من أوهامه .

والذي يظهر أن النهي عن البول في الماء الجاري، والنهي عن البول في الماء الراكد حديثان، وأن جابرا- رضي الله عنه- قد روى الحديثين كليهما عن النبي ﷺ.

١١٧٦- **قال**: وهذا الحديث لم يعمل به غير أبي حنيفة -رحمه الله تعالى- لأنه اعتبر الجريان وعدمه، وقال: إن الماء الجاري لايتنجس بوقوع النجاسة بخلاف غير الجاري. اهـ (١/ ٣٣٦).

يقول أولا: إن صاحب الفيض قال بعد في الصفحة الآتية: والحاصل أنه لم يعمل بظاهره إلا إمامنا، فإنه لم يفرق بين الراكد والجاري إلا هو، وألغاه الآخرون. اهـ (١/ ٣٣٧).

وفيه أن في أهل العلم من فرق بين الراكد والجاري غير أبي حنيفة أيضا، فمنهم الشافعي في بعض الصور، وفي قول له قديم، ومنهم المالكية أيضا، قال صاحب كتاب الفقه على المذاهب الأربعة: المالكية زادوا في مكروهات المياه أمورا الأمر الأول: الماء الذي خالطته نجاسة، وإنما يكره بشروط خمسة الخ وقال في بيان الشرط الثاني: أن لايكون جاريا فإن كان جاريا، وحلت به نجاسة فإنها لاتنجسه، ولكن يكره استعماله. اهـ (١/ ٣١).

فالحصر الذي في قوله: وهذا الحديث لم يعمل به غير أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - الخ، وفي قوله: أنه لم يعمل بظاهره إلا إمامنا فإنه لم يفرق بين الراكد والجاري إلا هو الخ كما ترى ليس بصواب.

ثانيا: إن ظاهر هذا الحديث منطوقا ومفهوما حسب بيان صاحب الفيض أن الماء الذي لايجري يتنجس بمجرد وقوع النجاسة، وأن الماء الجاري لايتنجس بوقوع النجاسة. وأبوحنيفة -رحمه الله تعالى- لم يعمل بهذا الظاهر لامنطوقا، ولامفهوما.

أما أنه لم يعمل هذا الظاهر منطوقا فلأنه قيد الماء الذي لايجري، وفرق بين القليل منه والكثير كما تقدم تفصيل ذلك في باب الاستجمار وترا.

وأما أنه لم يعمل بهذا الظاهر مفهوما فلأن ذهب إلى أن الماء الجاري أيضا يتنجس بالتغير قال صاحب الفيض نفسه: إن الماء يتنجس بالتغير إجماعا.

ثالثا: إن الحديث فيه النهي عن البول في الماء الدائم الذي لايجري أما أن الماء الدائم الذي بيل فيه يتنجس، والماء الجاري الذي بيل فيه لايتنجس فلا دلالة للحديث عليهما منطوقا نصا أوظاهرا، ولامفهوما.

وإنما هذا كالغدير العظيم الذي لايتحرك طرف منه بتحريك طرف منه آخر فإنه لايتنجس عندهم بوقوع النجاسة فيه مالم يتغير.

١١٧٧- **قال**: ولا تعرض في الحديث إلى القلتين وغيرهما، والتغير وعدمه. ولذا قلت: إن حديث القلتين أجنبي في الباب، ولا نعلم تناقله عند المراجعات مع كون المسألة كثيرة الوقوع، اهـ (١/ ٣٦- ٣٣٧)

يقول أولا: كما أنه لا تعرض في هذا الحديث إلى القلتين والتغير كذلك لا تعرض فيه إلى القليل والكثير، وصاحب الفيض ومن وافقه إن لم يقولوا بالفرق بالقلتين فقد قالوا بالفرق بين القليل والكثير الحنفيين وبالتغير وعدمه، فهل يقال: إن القول بهما أجنبي في الباب، ولا نعلم تناقله عند المراجعات مع كون المسألة كثيرة الوقوع؟ إذ لا تعرض إليهما في هذا الحديث، ولا في حديث آخر صحيح أو حسن عن النبي ﷺ، ولو كان غريبا فردا مرويا عن رجل واحد أو امرأة واحدة من أصحاب النبي ﷺ، فالقول بأن حديث القلتين أجنبي في الباب الخ دون القول بأجنبية أمر القليل والكثير، ولاسيما القليل والكثير الحنفيين، والتغير وعدمه تحكم محض.

كيف لا؟ وقد ثبت حديث القلتين عن النبي ﷺ فلا يكون أجنبيا في الباب،

وإنما الأجنبي في الباب هو الفرق بين القليل والكثير بدون القلتين ، والفرق بالتغير وعدمه إذ لم يرد واحد منهما في حديث ثابت البتة ، ولا تعرض فيه إليه أصلا .

ثانيا : إن صاحب الفيض نفسه قد قال قبل : وأما إمامنا الأعظم فإنه لدقة نظره لم يترك في الباب حديثا إلا وقد عمل به ووضعه على الرأس والعين بدون ريب ، وقال : إن الله تعالى خلق المياه على أقسام . . . إلى قوله : وحديث القلتين في مياه العيون التى في الفلوات ، ويكون لها نبع من تحتها ، وإخراج من فوقها الخ (١/ ٦٤ - ٢٦٥) .

فهذا القول نص منه صريح بأن الإمام أباحنيفة - رحمه الله تعالى - لم يترك في الباب حديثا إلا وقد عمل به ووضعه على الرأس والعين بدون ريب ، ومن أحاديث الباب القلتين الذي جعله في مياه العيون التي الخ ، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يصح الحكم ههنا بأن حديث القلتين أجنبي في الباب الخ ، فهل هذا من الإنصاف في شيء ؟ .

ثالثا : إن قوله قبل في صفحة ٢٦٤ - ٢٦٥ يدل دلالة صريحة أن حديث القلتين عنده ثابت حجة ، وقد عمل به الإمام أبو حنيفة -رحمه الله تعالى - ووضعه على الرأس والعين بدون ريب ، وقوله ههنا : إن حديث القلتين أجنبي في الباب ، ولا نعلم تناقله الخ يدل دلالة واضحة أن حديث القلتين لم يصل عنده إلى درجة الثبوت والقبول ، وليس هذا إلا تناقضا شديدا ، وتعارضا مديدا .

١١٧٨- **قال** : فالذي يظهر من الحديث أن الماء الذي لا يجري يتنجس بمجرد وقوع النجاسة ، وإلا لكان البول فيه كسكب الماء ، ولكان الجاري وغيره مساويا ، فلم يكن للتقييد معنى . اهـ (١/ ٣٣٧) .

يقول أولا : إن صاحب الفيض قد قال قبل : وعندنا الأمر مفوض إلى رأي المبتلى به ، فإن رآى أن النجاسة وقعت في جانب ، وخلص أثرها إلى جانب آخر

فهو قليل ، وإلا فهو كثير في حكم الجاري . اهـ (١/ ٢٦٤) .

فقولهم هذا يخالف ظاهر الحديث الذي ذكره بقوله : فالذي يظهر من الحديث أن الماء الذي لا يجري يتنجس بمجرد وقوع النجاسة الخ فإنه لا تقييد في هذا الظاهر برأي المبتلى به الخ فإن هذا الظاهر أعم من أن يكون ماء تقع النجاسة في جانب منه ، ويخلص أثرها إلى جانب منه آخر ، أولا يكون كذلك ، فإن هذا الظاهر يقضي بأنه يتنجس في كلتا الصورتين ، وأنه قليل ليس في حكم الجاري في كلتيهما .

ثانيا : إن قوله هذا تعريض إلى قول القلتين بأنه يستلزم أن لا يتنجس الماء الذي يزيد على القلتين وإن كان غير جار بمجرد وقوع النجاسة فيه ، وأن يكون البول فيه كسكب الماء ، وأن يكون الجاري وغيره مساويين ، فلم يكن للتقييد في الحديث معنى ، ولا ريب أن هذه اللوازم كلها واردة على قول التحديد بوقوع النجاسة في طرف وخلوص أثرها في طرف آخر فإنه أيضا يستدعي أن لايتنجس الماء الذي يزيد على هذا القدر وإن كان غير جار بمجرد وقوع النجاسة فيه وأن يكون البول فيه كسكب الماء ، وأن يكون الجاري وغيره مساويين ، فلم يكن للتقييد في الحديث معنى ، فما هو جواب صاحب الفيض ومن وافقه عن اللوازم الواردة على هذا فمثله ، بل أمثل منه جواب أصحاب القلتين لأن حديث القلتين قد ثبت عن رسول الثقلين ، ولم يثبت التحديد بوقوع النجاسة في طرف ، وخلوص أثرها في طرف آخر عن نبي رب المشرقين والمغربين- ﷺ .

١١٧٩- **قال**: منها أن البول فيه ليس لمعنى النجاسة كما زعمتم بل لأن البول في الماء الدائم يوجب تغيره ولوبعد حين . . . إلى قوله : فليس من باب الآداب ، ولكنه من باب النجاسة قطعا . اهـ (١/ ٣٣٧) .

يقول أولا : إن الماء الكثير عند الحنفية الدائم الذي لايجري لايتنجس عندهم بمجرد وقوع النجاسة فيه كما تقدم مرارا مع أن البول فيه منهي عنه أيضا ، وظاهر

حديث النهي ينجسه أيضا كما قال: فالذي يظهر من الحديث أن الماء الذي لايجري يتنجس بمجرد وقوع النجاسة، وإلا كان الخ فما هو جواب صاحب الفيض، ومن وافقه عن هذا فهو جواب الحافظ ابن تيمية عن ما أورد على قوله- رحمهما الله سبحانه وتعالى.

ثانيا: إن قوله: بل لأن البول في الماء الدائم يوجب تغيره ولوبعد حين الخ يدل دلالة صريحة أن النهي عن البول في الماء الدائم لمعنى النجاسة عند شيخ الإسلام الحافظ ابن تيمية أيضا لأن التغير منجس بالإجماع عند صاحب الفيض، فقوله في نقل كلام الحافظ ابن تيمية: ليس لمعنى النجاسة. كما ترى إلا أن يقال: إنه أراد أنه ليس لمعنى النجاسة في الحال. فلا منافاة.

١١٨٠-**قال**: ومنها أن البول نجس، والماء طاهر إلا أنه لما كان مائعا لايمكن تميزه عنه... إلى قوله: وكذا التعلل باستحالة البول وعدمه كله تفلسف. اهـ (١/ ٣٣٧).

يقول: لاريب أن هذا حكم الماء الذي لايجوز استعماله بعد البول فيه سواء أكان قليلا أم كثيرا، ومعلوم أن قول رسول الله ﷺ: «إن الماء طهور لاينجسه شيء» يفيد طهارة الماء بعد وقوع النجاسة فيه أيضا، فعلى هذا عدم جواز استعمال الماء الذي وقعت فيه النجاسة ليس إلا لاستعمال النجاسة مع ذلك الماء أوعدم تميز الماء عنها، فقد علم أن هذا ليس من التفلسف في شيء بل هو فلسفة مبنية على قول النبي ﷺ: «إن الماء طهور لاينجسه شيء».

١١٨١-**قال**: والحاصل: أنه لم يعمل بظاهره إلا إمامنا فإنه لم يفرق... إلى قوله: وكذا لم يعتبر أحد منهم تقسيم الماء الفطري فإنه خلق على ثلاثة أنحاء الخ (١/ ٣٣٧).

يقول: قد تقدم في الباب ما في الفصل الأول من هذا الكلام وقد سبق في

باب الاستجمار وترا ما في الفصل الثاني من هذا الكلام تفصيلا، فراجع إليهما، وتدبر فيهما تدبرا جميلا.

١١٨٢- **قال المحشي**: قال الحافظ ابن القيم- رضي الله عنه: ومن المعلوم أن هذا الحديث لم يروه غير ابن عمر، ولا عن ابن عمر غير عبدالله وعبيدالله، فأين نافع وسالم وأيوب وسعيد بن جبير، وأين أهل المدينة، وعلماءهم من هذه السنة. اهـ (١/ ٣٣٦).

يقول أولا: قال الشاه ولي الله الدهلوي في حجة الله البالغة: إن بعض الأحاديث الصحيحة لم يبلغ علماء التابعين ممن وسد إليهم الفتوى، فاجتهدوا بآراءهم، أو اتبعوا العمومات، أو اقتدوا بمن مضى من الصحابة، فأفتوا حسب ذلك، ثم ظهرت بعد ذلك في الطبقة الثالثة، فلم يعملوا بها ظنا منهم أنها تخالف عمل أهل مدينتهم، وسنتهم التي لا اختلاف فيها، وذلك قادح في الحديث، وعلة مسقطة له، أو لم تظهر في الثالثة، وإنما ظهرت بعد ذلك عند ما أمعن أهل الحديث في جمع طرق الحديث، ورحلوا إلى أقطار الأرض، وبحثوا عن حملة العلم فكثر من الأحاديث ما لايرويه من الصحابة إلارجل أورجلان، ولا يرويه عنه أوعنهما إلا رجل أورجلان، وهلم جرا، فخفي على أهل الفقه وظهر في عصر الحفاظ الجامعين لطرق الحديث كثير من الأحاديث رواه أهل البصرة مثلا، وسائر الأقطار في غفلة منه.

فبين الشافعي أن العلماء من الصحابة والتابعين لم يزل شأنهم أنهم يطلبون الحديث في المسألة، فإذا لم يجدوا تمسكوا بنوع آخر من الاستدلال، ثم إذا ظهر عليهم الحديث بعد رجعوا من اجتهادهم إلى الحديث، فإذا كان الأمر على ذلك لا يكون عدم تمسكهم بالحديث قدحا فيه اللهم إلا إذا بينوا العلة القادحة.

مثاله حديث القلتين فإنه حديث صحيح روي بطرق كثيرة معظمها ترجع إلى

أبي الوليد[1] بن كثير عن محمد بن جعفر بن الزبير عن عبدالله- أومحمد بن عباد بن جعفر عن عبيدالله بن عبدالله- كلاهما عن ابن عمر، ثم تشعبت الطرق بعد ذلك. وهذان وإن كانامن الثقات لكنهما ليس[2] ممن وسد إليهم الفتوى، وعول الناس عليهم، فلم يظهر الحديث في عصر سعيد بن المسيب، ولا في عصر الزهري، ولم يمش عليه المالكية، ولا الحنفية، فلم يعملوا به، وعمل به الشافعي. اهـ (١/ ١٤٧).

قال الشيخ الألباني في إرواء الغليل بعد نقل حديث ابن عمر في القلتين : صحيح، ورواه مع الخمسة الدارمي، والطحاوي، والدارقطني والحاكم، والبيهقي، والطيالسي بإسناد صحيح عنه، وقد صححه الطحاوي، وابن خزيمة، وابن حبان، والحاكم، واالذهبي، والنووي والعسقلاني، وإعلال بعضهم إياه بالاضطراب مردود كما بينته في صحيح أبي داود (٥٦-٥٨). اهـ (١/ ٦٠/ ٢٣).

قال الشيخ عبيدالله المباركفوري في مرعاة المفاتيح : وقال ابن منده: هو صحيح على شرط مسلم. وقال يحيى بن معين: الحديث جيد الإسناد. وقال البيهقي: إسناده صحيح موصول. وقال الحاكم: حديث صحيح على شرط الشيخين، فقد احتجا جميعا بجميع رواته، ووافقه الذهبي. وقال ابن السبكي في الطبقات (٦/ ٢٠): صحح الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد حديث القلتين. وقال الطحاوي: خبر القلتين صحيح، وإسناده ثابت. ذكره القاري، وقال الحافظ أبوالفضل العراقي في أماليه: قد صحح هذا الحديث الجم الغفير من أئمة الحفاظ الشافعي، وأبو عبيد، وأحمد وإسحاق، ويحيى بن معين، وابن خزيمة والطحاوي، وابن حبان، والدارقطني، وابن منده، والحاكم، والخطابي والبيهقي، وابن حزم، وآخرون،

---

[1]- قوله : أبي الوليد بن الخ كذا في النسخة التي بيدي . منه .

[2]- قوله : ليس . كذا في النسخة التي عندي. منه .

كذا في قوت المغتذي.

وقال الشيخ عبدالحي اللكنوي شيخ النيموي- وهما من العلماء الحنفية- في السعاية (ص٣٧٧): والذي يظهر بعد إدارة النظر من الجوانب هو أن نفس الحديث صحيح سالم عن المعارضة، ومخالفة الإجماع، وعن النسخ والتأويل وغير ذلك، وغاية ما فيه هو إجمال في معنى القلة، وتعيينها. قلت: قد تقدم الجواب عن دعوى الإجمال فتذكر.

وقال الشيخ رشيد أحمد الكنكوهي: قد أخذ الشافعي في ما اختاره بحديث جيد الإسناد قابل للاعتماد. قال: وقد أجاب بعض الأحناف عن حديث القلتين بأجوبة لاترضاها الطبائع السليمة. ثم ذكرها، وقال: وأنت تعلم أن كل ذلك تعسف، ثم رد تلك الأجوبة قال: إن في تضعيف سند الحديث إنكار البداهة فإن صحة رواية القلتين غير منكرة، والروايات الواردة في السنن شاهد صدق على ذلك. كذا في الكوكب الدري (١/ ٤٠-٤٣)- انتهى كلام صاحب المرعاة (١/ ٥٣٦-٥٣٧).

ثانيا: قال السيد عبدالله هاشم اليماني المدني في حاشية التلخيص: قال ابن القيم: ومع صحة سنده فهو غير صحيح المتن لأنه لايلزم من صحة السند صحة الحديث مالم ينتف عنه الشذوذ والعلة، ولم ينتفيا عن هذا الحديث.

أما الشذود فإن هذا الحديث مع شدة حاجة الأمة إليه لفصله بين الحلال والحرام، والطاهر والنجس لم يروه غير ابن عمر ولا عن عمر غير ابنيه، فأين نافع، وسالم، وأيوب، وسعيد بن جبير؟ وأين أهل المدينة وعلماءها لم يعلموا هذه السنة؟ وهم إليها أحوج الخلق لعزة الماء عندهم، ومن البعيد جدا أن تكون هذه السنة عند ابن عمر، وتخفى على علماء المدينة، ولا يذهب إليها أحد منهم، ولا يروونها، ومن أنصف لم يخف عليه امتناع هذا، فلو كانت هذه السنة العظيمة

المقدار عند ابن عمر لكان أصحابه، وأهل المدينة أول من يقول بها ويرويها، وحيث لم يقل بهذا التحديد أحد من أصحاب ابن عمر علم أنه لم يكن فيه عنده سنة عن النبي ﷺ.

وأما علته فالاختلاف فيه على عبدالله رفعا ووقفا، وقد رجح المزيْ وابن تيمية وقفه، ويدل على وقفه أن مجاهدا- وهو العلم المشهور والثبت المعروف- رواه عنه موقوفا كما صوبه الدارقطني في سننه، ورجح البيهقي في سننه وقفه من طريق مجاهد وجعله هو الصواب، وقال ابن تيمية: هذا كله يدل على أن ابن عمر لم يكن يحدث به عن النبي ﷺ، ولكن سئل عن ذلك فأجاب بحضرة ابنه، فنقل ابنه ذلك عنه. انتهى كلام ابن القيم بتصرف.

وقد يقال: إن ماذكره من الشذوذ والعلة ليس بقادح في صحة الحديث، فإن انفراد الصحابي بحديث، وسكوت بقية الصحابة عنه لايستلزم رد ذلك الحديث، و إلا لسقط كثير من الأحاديث الصحيحة التي تفرد بها الصحابي، ولايخفى بعده.

وأما كونه موقوفا على ابن عمر من طريق مجاهد فلا ينافي ما ثبت عن الثقات من رفعه إلى النبي ﷺ. قال الخطابي: ويكفي شاهدا على صحة هذا الحديث أن نجوم أهل الحديث صححوه ﷺ وقالوا به، واعتمدوه في تحديد الماء، وهم القدوة، وعليهم المعول في هذا الباب.

قال الشوكاني: والحاصل أنه لا معارضة بين حديث القلتين وحديث: «الماء طهور لا ينجسه شيء». فما بلغ مقدار القلتين فصاعدا فلا يحمل الخبث، ولا ينجس بملاقاة النجاسة إلا أن تغير أحد أوصافه، فنجس بالإجماع، فيخص به حديث القلتين، وحديث: «لا ينجسه شيء». وأما ما دون القلتين فإن تغير خرج عن الطهارة بالإجماع، وبمفهوم حديث القلتين، فيخص بذلك عموم حديث: «لا ينجسه شيء». وإن لم يتغير بأن وقعت فيه نجاسة لم تغيره فحديث: «لا ينجسه

شيء». يدل بعمومه على عدم خروجه عن الطهارة بمجرد ملاقاة النجاسة، وحديث القلتين يدل بمفهومه على خروجه عن الطهورية بملاقاتها، فمن أجاز التخصيص بمثل هذا المفهوم قال به في هذا المقام، ومن منع منه منعه فيه. انتهى كلام السيد عبدالله هاشم اليماني المدني (١/ ١٦-١٧).

ثالثا: إن الحافظ ابن القيم -رحمه الله تعالى- قد أثار في تهذيبه حول حديث القلتين، والقول بهما شبهات عديدة مضى الرد عليها في كلام هؤلاء الأعلام المذكورين، وبقيت منها شبهة هي أنه قال: ومما يفسد قول المحددين بالقلتين أن النبي ﷺ نهى عن البول في الماء الدائم ثم يغتسل البائل فيه بعد البول هكذا لفظ الصحيحين: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري، ثم يغتسل فيه». وأنتم تجوزون أن يغتسل في ماء دائم قدر القلتين بعد ما بال فيه. وهذا خلاف صريح للحديث، فإن منعتم الغسل فيه نقضتم أصلكم، وإن جوزتموه خالفتم الحديث، فإن جوزتم البول والغسل خالفتم الحديث من الوجهين جميعا.

ولا يقال: فهذا بعينه وارد عليكم لأنه إذا بال في الماء اليسير ولم يتغير جوزتم له الغسل فيه. لأنا لم نعلل النهي بالتنجيس، وإنما عللناه بإفضاءه إلى التنجيس كما تقدم، فلا يرد علينا هذا، وأما إذا كان الماء كثيرا فبال في ناحية، ثم اغتسل في ناحية أخرى لم يصل إليه البول فلا يدخل في الحديث لأنه لم يغتسل في الماء الذي بال فيه، وإلا لزم إذا بال في ناحية من البحر أن لا يغتسل فيه أبدا، وهو فاسد، وأيضا فالنبي ﷺ نهى عن الغسل فيه بعد البول لما يفضي إليه من إصابة البول له إلى قوله: لما يفضي إليه من التلوث بالبول.

قال: ولم يرد النبي ﷺ بنهيه الإخبار عن نجاسة الماء الدائم بالبول، فلا يجوز تعليل كلامه بعلة عامة تتناول ما لم ينه عنه. والذي يدل على ذلك أنه قيل له في بئر بضاعة: أتتوضأ منها وهي بئر يطرح فيها الحيض، ولحوم الكلاب، وعذر الناس؟

فقال: «الماء طهور لا ينجسه شيء». فهذا نص صحيح صريح على أن الماء لا ينجس بملاقاة النجاسة مع كونه واقفا فإن بئر بضاعة كانت واقفة، ولم يكن على عهده بالمدينة ماء جار أصلا، فلا يجوز تحريم ما أباحه، وفعله قياساً على ما نهى عنه، ويعارض أحدهما بالآخر، بل يستعمل هذا وهذا. هذا في موضعه، وهذا في موضعه، ولا تضرب سنة رسول الله ﷺ بعضها ببعض.

فوضوءه من بئر بضاعة -وحالها ما ذكروه له- دليل على أن الماء لا يتنجس بوقوع النجاسة فيه مالم يتغير، ونهيه ﷺ عن الغسل في الماء الدائم بعد البول فيه لما ذكرنا من إفضاءه إلى تلوثه بالبول كما ذكرنا عنه التعليل بنظيره، فاستعملنا السنن على وجوهها، وهذا أولى من حمل حديث بئر بضاعة على أنه كان أكثر من قلتين لأن النبي ﷺ لم يعلل بذلك، ولا أشار إليه ولا دل كلامه عليه بوجه، وإنما علل بطهورية الماء، وهذه علة مطرده في كل ماء قل أو كثر، ولا يرد المتغير لأن ظهور النجاسة فيه يدل على تنجسه بها، فلا يدخل في الحديث، على أنه محل وفاق، فلا ينا قض به. انتهى كلام الحافظ ابن القيم (١/ ٦٧).

وأنت تعلم أن للقائل بالقلتين أن ينسج على منواله، ويقول: ومما يفسد قول المحددين بالتغير أن النبي ﷺ نهى عن البول في الماء الدائم ثم يغتسل البائل فيه بعد البول هكذا لفظ الصحيحين: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لايجري ثم يغتسل فيه». وأنتم تجوزون أن يغتسل في ماء دائم لم يتغير بعد ما بال فيه، وهذا خلاف صريح للحديث، فإن منعتم الغسل فيه نقضتم أصلكم وإن جوزتموه خالفتم الحديث، فإن جوزتم البول والغسل خالفتم الحديث من الوجهين جميعا.

والقول بأنا لم نعلل النهي بالتنجيس، وإنما عللناه بإفضاءه إلى التنجيس لا يدفع مخالفة الحديث لأن نهي النبي ﷺ عام يتناول صور الماء الدائم كلها سواء أتغير أم لم يتغير، وسواء أ أفضى إلى التنجيس أم لم يفض، وسواء أ تنجس أم لم

يتنجس، وسواء أعلل النهي بالتنجيس أم بالإفضاء، أم بالتغير، بل يعم النهي كما في رواية ما وقعت النجاسة فيه، وما لم تقع فيه أصلا، فلا محيص لأهل التغير أيضا عن مخالفة الحديث، ولم يرد في التغير حديث صحيح، ولا حسن عن النبي ﷺ، ولا وقع على القول به إجماع حتى يقال: إنا قد قيدنا حديث النهي بالتغير.

ولم يرد النبي بنهيه الإخبار عن التغير، أو الإفضاء إلى تنجيس الماء الدائم بالبول، فلا يجوز تعليل كلامه بعلة عامة تتناول مالم ينه عنه، والذي يدل على ذلك أنه قيل له في بئر بضاعة: أتتوضأ منها وهي بئر يطرح فيها الحيض، ولحوم الكلاب، وعذر الناس؟ فقال: «الماء طهور لا ينجسه شيء». فهذا نص صحيح صريح على أن الماء لا ينجس بملاقاة النجاسة مع كونه واقفا، فإن بئر بضاعة كانت واقفة... إلى قوله: فوضوءه من بئر بضاعة- وحالها ما ذكروه له- دليل على أن الماء لا ينجس بوقوع النجاسة فيه ما لم يتغير. اهـ

وقوله: مالم يتغير. لم يرد فيه سنة ثابتة مقبولة، ولا وقع عليه الإجماع، فإن ابن حزم، ومن وافقه من أهل العلم قد قالوا: إن الماء طهور لا ينجسه شيء، وإن تغير فوضوءه -ﷺ- من بئر بضاعة -وحالها ما ذكروه له- دليل على أن الماء لا يتنجس بوقوع النجاسة فيه مالم يكن أقل من قلتين نظرا إلى حديث القلتين الصحيح، وتقييد حديث بحديث جادة مستقيمة، وإن كان نهيه ﷺ عن الغسل في الماء الدائم بعد البول أوقبله لا يرجع إلى التنجيس، فاستعملنا السنن على وجوهها، وهذا أولى من حمل حديث بئربضاعة على أنها كانت لم تتغير لأن النبي ﷺ لم يعلل بذلك، ولا أشار إليه، ولا دل كلامه عليه بوجه، وإنما علل بطهورية الماء، واعتبر القلتين، وقال: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث». وهذه علة مطردة، وعبرة للقلتين مستندة، ولا يرد المتغير لأن حديث القلتين ينجس الماء قبل التغير، وظهور النجاسة فيه، فيدخل في الحديث نظرا إلى حديث القلتين على أن

اعتبار التغير ليس محل وفاق كاعتبار القلتين، فيناقض به.

والحاصل أن أهل التغير قيدوا ما دل عليه حديث بئر بضاعة وحديث النهي عن البول في الماء الدائم، وغيرهما من الأحاديث التي تدل على ما دلاهما عليه بالتغير، وأهل القلتين قيدوا بالقلتين واعتبار التغير لم يثبت بحديث مقبول، ولا بإجماع، واعتبار القلتين قد ثبت بحديث صحيح على شرط الشيخين كما قاله الحاكم لا شذوذ فيه، ولا علة، لا في إسناده، ولا متنه كما تقدم آنفا، فأي الفريقين أحق بالصواب؟ فتدبروا يا أولي الألباب، فرحمكم الله سريع الحساب الذي إليه المرجع والمآب.

-(باب إذا ألقي على ظهر المصلي قذر أو جيفة الخ)-

١١٨٣- **قال**: ونسب إلى مالك -رحمه الله تعالى- أن طهارة الثوب عنده من سنن اللباس لا من شرائط الصلاة، وكذا طهارة المكان سنة عنده. وذهب جماعة منهم إلى أنها من واجبات الصلاة وليست شريطة للصلاة كما في الفتح. اهـ (١/ ٣٣٧-٣٣٨).

يقول: قال الحافظ في الباب في شرح قول البخاري: لم تفسد عليه صلاته: محله ما إذا لم يعلم بذلك، وتمادى، ويحتمل الصحة مطلقا على قول من ذهب إلى أن اجتناب النجاسة في الصلاة ليس بفرض، وعلى قول من ذهب إلى منع ذلك في الابتداء دون ما يطرأ و إليه ميل المصنف الخ.

وقال في الباب في شرح أثر ابن عمر: إذا رآى في ثوبه دما وهو يصلي الخ: وهو يقتضي أنه كان يرى التفرقة بين الابتداء والدوام وهو قول جماعة من الصحابة والتابعين، والأوزاعي، وإسحاق و أبي ثور، وقال الشافعي، وأحمد: يعيد الصلاة. وقيدها مالك بالوقت فإن خرج فلا قضاء. اهـ

١١٨٤- قال: وظني أن المصنف -رحمه الله تعالى- فرق بين الابتداء والبقاء،

فلو دخل في الصلاة طاهرا، ثم ألقي عليه قذر بدون صنعه لم تفسد صلاته. اهـ (١/ ٣٣٨).

يقول أولا: إن الذي ظنه صاحب الفيض قد بينه صاحب الفتح بقوله: وعلى قول من ذهب إلى منع ذلك في الابتداء دون ما يطرأ، وإليه ميل المصنف. وتعقب العيني هنا على الحافظ لا يجدي شيئا.

ثانيا: إن لفظ الحافظ ههنا: الابتداء دون ما يطرأ. هو الأولى فإن البقاء غير الطريان، فعليك بالتدبر رحمك الله الحنان.

١١٨٥- **قال**: (سلا) بچه دان، وترجمته (أوجهري) غلط (منعة) حامي (يحيل) يعني يقول هذا الآخر: ما فعلت. ويقول له الآخر: ما فعلت. تهكما، وفي نسخة (يجيل) أي كان يسقط أحدهما على الآخر. اهـ (١/ ٣٣٨).

يقول أولا: إن ترجمة سلا بقوله: بچه دان. أيضا غلط فإن ترجمته بلغتنا جيور أو جير، أو أول. وإنما بچه دان ترجمة الرحم، قال الله تعالى: ﴿ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر﴾.

ثانيا: إن قوله: (معنة) حامي. يصح إن كان لفظ منعة جمع مانع، وإلا فلا قال الحافظ: قال النووي: المنعة بفتح النون: القوة. قال: وحكي الإسكان، وهو ضعيف. وجزم القرطبي بسكون النون قال: ويجوز الفتح على أنه جمع مانع ككاتب وكتبة. وقد رجح القزار والهروي الإسكان في المفرد، وعكس ذلك صاحب إصلاح المنطق، وهو معتمد النووي. اهـ (١/ ٣٥٠).